ELEMENTE

DE

METAFIZICĂ

PRINCIPALELE PROBLEME ALE FILOSOFIEI CONTIMPORANE

PE INȚELESUL TUTUROR

DE

C. RADULESCU-MOTRU
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

BUCUREȘTI
1912

Ediție populară 4 Lei

STUDII FILOSOFICE

VII.

Din colecţiunea „*Studii filosofice*“ au apărut până acum:

Volumul I, scris în întregime de D-l C. Rădulescu-Motru, cuprinde: *Valoarea silogismului. Problemele Psihologiei. Cestiuni de Estetică. Valoarea ştiinţei. Organizarea raţională a Universităţilor. Psihologia marţorului. Psihologia industriaşului. Ştiinţă şi energie.*

Volumul II, cu colaboraţiunea D-lor C. Rădulescu-Motru, D. Drăghicescu, C. Antoniade, G. C. Antonescu, I. Petrovici, Eugen Porn, I. F. Buricescu, I. Ghibănescu, etc., cuprinde: *Psihologia revoluţionarului. Determinismul social. Filosofia lui H. Bergson. Critica estetică. Atomismul filosofic. Importanţa pedagogică a individualităţii, etc. Comunicări. Bibliografie.*

Volumul III, scris în întregime de D. C. Rădulescu-Motru, cuprinde: *Afirmarea personalităţii în principalele momente ale culturii. Legea conservaţiunei unităţii sufleteşti. Persoană şi mediu.* (Puterea sufletească, Partea I—III).

Volumul IV, scris în întregime de D. C. Rădulescu-Motru, cuprinde: *Mecanismul actului voluntar. Caracterul. Puterile sociale. Cultura.* (Puterea sufletească, Partea IV—V).

Volumul V, cu colaboraţiunea D-lor: I. Petrovici, Marin N. Ştefănescu, St. Antim, Marcel T. Djuvara. G. Antonescu. I. Bucoviceanu, cuprinde: *O nouă metodă inductivă. Logica şi problemele metafizice. Substratul economic al familiei. Teoria noţiunilor*, etc.

Volumul VI, cu colaboraţiunea D-lor: Vladimir Ghidionescu, Marin N. Ştefănescu, G. C. Antonescu, Nisipeanu, cuprinde: *Pedagogia ştiinţifică şi noile reforme şcolare. Criza Logicei. Revista Revistelor*, etc.

Volumul VII, scris în întregime de D. C. Rădulescu-Motru, cuprinde: *Elemente de metafizică.*

Preţul fiecărui volum, **Lei 6.**

Redacţia «Studiilor Filosofice»:

Bucureşti. — Bulevardul Ferdinand, 55. — Bucureşti.

ELEMENTE

DE

METAFIZICĂ

PRINCIPALELE PROBLEME ALE FILOSOFIEI CONTIMPORANE

PE INȚELESUL TUTUROR

DE

C. RADULESCU-MOTRU
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

BUCUREȘTI
1912

Memoriei

Veneratului Arhimandrit

Eufrosin Dimitrie Poteca

Igumenul Mânăstirei Motru
Primul profesor român de filosofie în şcoliile din Bucureşti

Prinos.

PREFAȚĂ

Prezint publicului românesc o carte îndrăsneață, atât prin cuprinsul ei, cât și prin metoda cu care este scrisă.

După părerea multor oameni de știință și chiar a multor liberi-cugetători europeni, Metafizica și-a perdut ori și ce rost în preocupările omului cult de astăzi. După această părere, Metafizica este o formă învechită a științei, dacă nu chiar o colecție de superstiții, rămase prin puterea atavismului; și cine se ocupă de Metafizică, este un om cu o mentalitate neprimitoare de progresele științei, sau un simplu pierde-vară, care nu știe cum să-și întrebuințeze timpul său mai cu folos. Mulți, dintre așa numiții liberi-cugetători, sunt dispuși să tolercze ori și ce întrebuințare s'ar dà gândirii, afară de aceea care s'ar îndreptà în spre Metafizică!

Reputația Metafizicei, precum se vede, este foarte sdruncinată în opinia multor capete din elita europeană. Ea, desigur, stă încă și mai rău în capetele din elita Țărei noastre, căci altfel, nu s'ar explicà absența ei totală din variatele preocupări ale neamului românesc.

Cartea de față, îndrăsnește să se opună acestei păreri. Cititorul va găsì acì discuția marilor probleme ridicate de filosoful Iemmanuel Kant, și cari, mai toate se grupează în jurul fundamentului metafizic, dat de Kant științei omenești. Departe de a considerà progresele științei speciale ca nimicitoare pentru Metafizică, cartea de față își propune tocmai să arate că progresele științei și ale Metafizicei sunt condiționate

reciproc, şi că rezultatele ştiinţei speciale găsesc o complectare indispensabilă în generalizările Metafizicei.

Din punctul de vedere al metodei, cartea de faţă are apoi îndrăsneala să se abată foarte mult dela obişnuita metodă, în care se scriu cărţile de filosofie. De obiceiu, cărţile de filosofie au în vedere mai mult pe filosofi decât filosofia. Cu un lux de citaţiuni, ele stabilesc şi restabilesc ce au gândit filosofii, în parte, şi uită să se ocupe de progresul filosofiei, ca ştiinţă. Fără îndoială, nu poate fi o ştiinţă a filosofiei, fără filosofi; dar iarăşi este în afară de îndoială, că poate fi scrisă o carte ştiinţifică de filosofie, fără să se citeze la fie ce moment numele tuturor filosofilor, cari au contribuit la progresul filosofiei. Dacă oamenii de ştiinţă exactă ar imită exemplul majorităţii autorilor de cărţi filosofice, citând la fie ce moment discuţiile ocazionate de descoperitorii adevărurilor ştiinţifice din trecut, ei n'ar produce, desigur, cărţi lipsite de valoare, dar asemenea cărţi ar fi socotite de toată lumea ca nişte cărţi lipsite de metodă. Într'o carte de geometrie, dacă pentru a susţine demonstrarea unei teoreme simple, s'ar cită toate părerile afirmate în trecut de către diferiţii geometri egipteni, greci, arabi, etc., nimeni nu are să creadă, că prin acest lux de citaţiuni, autorul cărţii în cestiune şi-a uşurat sarcina faţă de cititorii săi. Dar nici că mai este un autor de geometrie, care să cadă astăzi în o aşa greşală. O aşa greşală este însă obişnuită în cărţile de filosofie. Pentru susţinerea celui mai elementar adevăr filosofic, autorii cărţilor de filosofie aleargă la citaţiuni şi la discuţii fără sfârşit. Ei îşi atrag, prin procedarea aceasta, aparenţa de a fi mari învăţaţi, dar în schimb, ei îngreunează singuri înţelegerea problemelor filosofice.

Cartea de faţă, rupe cu această veche metodă. Am îndrăsneala să cred, că se poate scrie o carte de Metafizică, pe înţelesul tuturora, întocmai cum se scriu şi alte cărţi de ştiinţă.

C. R. M.

ELEMENTE DE METAFIZICĂ

INTRODUCERE

1. Definiţia Metafizicei. Ştiinţele speciale şi Metafizica. — 2. Importanţa şi utilitatea Metafizicei. — 3. Diferenţa dintre Metafizică, Artă şi Religiune. — 4. Metafizica şi cultura.

1. Definiţia, care se dă în mod obişnuit Metafizicei, este aceasta: *Metafizica este ştiinţa care are de scop de a ne da cunoştinţa cea mai completă şi cea mai puţin relativa despre lume.*

Acest scop al Metafizicei pare, dela prima vedere, aşa de exagerat, încât mulţi nici nu ezită ca să-şi încheie studiul Metafizicei, îndată după cetirea definiţiunii. Ce ar puteà cineva să aştepte dela o ştiinţă, care îşi exagerează scopul, până într'atâta, încât îşi ia sarcina de a da o cunoştinţă mai completă şi mai puţin relativă despre lume, de cum o dau toate celelalte ştiinţe exacte! Mai presus decât Mecanica, Fizica, Chimia, Biologia etc., ce poate să mai aducă Metafizica? Cunoştinţele Mecanicei, Fizicei, Chimiei, Biologiei, sunt cum ştim, eşite din munca meticuloasă a omului de laborator, sunt sprijinite pe o experienţă reală, pe când Metafizica pe ce se sprijină ea? Unde sunt laboratoarele şi aparatele ei de control?

La toate aceste întrebări, Metafizica răspunde în chip foarte modest. Ea n'are laboratoare şi n'are aparate proprii, ci se serveşte de laboratoarele şi aparatele altora; aceea ce ea aduce cu sine este numai reflectarea

asupra tuturor cunoştinţelor stabilite de celelalte ştiinţe. Dar reflectarea nu lipseşte nici acelor cari se ocupă de alte ştiinţe! Ce opreşte pe aceştia, ca să se ridice deasupra cunoştinţelor lor speciale, şi să dea ei acea cunoştinţă complectă pe care o pretinde Metafizica?

In principiu, nimic nu opreşte pe oamenii de ştiinţă specială să se ocupe şi să producă pe terenul Metafizicei. In fapt chiar, cei mai cutezători metafizicieni ai zilelor noastre sunt recrutaţi dintre oamenii de ştiinţă. Dintre aceştia au eşit Wilhelm Wundt, Ernest Haeckel, Wilhelm Ostwald, Henri Bergson, Henri Poincaré şi mulţi alţii. Ocuparea cu ştiinţele speciale nu este un obstacol pentru a ajunge la Metafizică; din potrivă drumul cel mai sigur pentru a ajunge la aceasta din urmă este, după cum ni-l arată faptele, prin ştiinţa specială.

Prin urmare acì este un argument tocmai pentru Metafizică. Dacă oamenii de ştiinţă specială părăsesc, ei înşişi, de bună voie terenul ştiinţei lor, pentru a trece pe terenul Metafizicei, aceasta este o probă că ştiinţele speciale nu satisfac întru toate pretenţiunile gândirii omeneşti; şi că este loc pentru o ştiinţă mai ridicată decât ştiinţele speciale.

O probă, însă insuficientă ni se va zice. În tot cazul, aceasta nu este o probă care să vină în sprijinul exclusiv al Metafizicei. Adevăratul om de ştiinţă este totdeauna nemulţumit cu aceea ce ştie; el ar vrea să ştie totdeauna mai mult. Numai falşul om de ştiinţă se laudă că a ajuns să ştie tot. Această nemulţumire a adevăratului om de ştiinţă nu trebue interpretată însă ca o probă în sprijinul necesităţii Metafizicei. Cel nemulţumit poate studiă mai departe în câmpul ştiinţei sale speciale, fără a trece dincolo în Metafizică.

La aceasta răspundem. Aşa ar fi, în adevăr, dacă ar fi numai nemulţumirea. Dar este ceva mai mult. Este şi întrezărirea unui alt orizont, înăuntrul căruia cunoştinţele adunate de ştiinţele speciale par mai complecte şi mai puţin relative. Este orizontul unei ştiinţe noui, care se întrezăreşte, şi cine a ajuns cu gândul până la.

el nu se mai întoarce înapoi. Omul de ştiinţă, devenit metafizician, nu cere reflectării cunoştinţe noui, de felul celor pe cari le aveà în ştiinţa sa specială, ci el cere cunoştinţe de altă natură. Acì este diferenţa. Metafizica ridică deasupra cunoştinţelor speciale o cunoştinţă unitară superioară, în lăuntrul căreia adevărurile vechi apar într'o altă ordine şi într'o altă lumină. Cine a întrezărit această unitate, a devenit metafizician, şi pentru totdeauna.

Dar acì este suprema rătăcire a Metafizicei! ni se va zice iarăşi. O cunoştinţă deasupra celorlalte cunoştinţe speciale este o simplă iluzie produsă de vanitatea omenească. Proba cea mai evidentă, că aşa este, ϕ găsim în faptul că sistemele de Metafizică s'au surpat, unul după altul, în decursul secolilor; că fiecare sistem, care se ridică, aveà pretenţiunea de a aduce cunoştinţa aceasta desăvârşită, şi totuşi el sfârşia prăbuşindu-se cum au sfârşit toate cele dinaintea lui. Dacă Metafizica este o ştiinţă, trebue să recunoaştem că este o ştiinţă foarte capricioasă; ea se schimbă după timp şi loc!

Această obiecţiune se pare covârşitoare; cu toate acestea şì ea nu este, decât o obiecţiune superficială, după cum vom vedeà îndată.

2. Transformările prin care trece o ştiinţă nu constituesc niciodată o obiecţiune serioasă în contra existenţei ştiinţei însăşi. Mecanica de astăzi, bunioară, n'a fost de când este lumea o ştiinţă aşa de exactă precum este acum. Inainte ca legea gravitaţiunei să-i deà unitatea pe care o admirăm în ea astăzi, erau în această ştiinţă fel de fel de păreri cari mai de cari mai eronate. Nu prea mult înainte de secolul XVII-lea oamenii credeau, ca într'o dogmă, că soarele se învârteşte în jurul pământului. Erau chiar mulţi cari credeau că pământul se susţine pe spinarea unui elefant. Ştiinţa Chimiei, apoi, are un trecut şi mai puţin glorios. Ea d'abia s'a emancipat de alchimie şi alchimiştii sunt şi astăzi reprezentaţi prin laboratoarele cele mai bine înzestrate

cu aparate moderne de control. Cu toate acestea nimănuĭ nu-i vine în minte să scoată Chimia din rândul ştiinţelor. In ştiinţa Biologiei starea de lucruri este şi mai asemănătoare cu starea de lucruri constatată în Metafizică. Aci, în Biologie, aşteptăm şi astăzi ca pe o faptă izbăvitoare şi aducătoare de progres, prăbuşirea multor teorii cari au curs astăzi.

Prin urmare, erorile trecutului nu pot fi aduse drept dovezi, că o ştiinţă nu există; cel mult ele pot fi aduse drept dovezi că o ştiinţă este întârziată. Asupra importanţei şi utilităţii, în special, ale unei ştiinţi, erorile din trecut nu aduc nici o lumină defavorabilă. Din potrivă, persistenţa lor,—faptul că erorile deşi rând pe rând sunt prăbuşite, totuşi se împrospătează, secol după secol, este o dovadă că sub ele se ascundeà o ştiinţă importantă şi utilă care îşi căută drum să iasă la lumina zilei.

Acestea sunt argumente de ordin negativ. Există însă şi argumente pozitive în favoarea Metafizicei.

Ştiinţele experimentale, cu toată exactitatea care se păstrează în metodele lor, ajung la conclusiuni deosebite şi adeseori contrazicătoare unele cu altele. Cazul cel mai tipic în această privinţă îl aflăm în desacordul care există între ultimele conclusiuni ale ştiinţelor naturale şi explicarea fenomenelor sufleteşti. După concluziunile ştiinţelor naturale, fenomenele sufleteşti sunt simple epifenomene, cari nu adaogă şi nu scad nimic la unitatea energiei universale. Din experienţa sa, fiecare om se convinge însă, că fenomenele sufleteşti se împletesc cu cele ale materiei şi că nu poate fi o explicare a celui mai elementar fapt de conştiinţă, fără ca dispoziţiunile inconştientului să nu intervină. Cum se împacă această convingere, care isvorăşte din experienţa fiecărui om, cu concluzia ştiinţelor naturale că între energia materială şi faptul sufletesc nu există nici o legătură directă? Singură numai cunoştinţa superioară a Metafizicei, care stă deasupra şi a ştiinţelor naturale şi a ştiinţelor sufleteşti, poate aduce o împăcare. Ase-

meni desacorduri sunt foarte numeroase între diferitele ştiinţe.

Dar rolul Metafizicei nu se mărgineşte aci. Înăuntrul şi a fiecărei ştiinţe, noţiunile fundamentale au nevoie de o complectare superioară. Fiecare ştiinţă se bazează pe axiome şi pe principii, cari nu se pot dovedi decât dintr'un punct de vedere superior ştiinţei speciale. Axiomele Mecanicei şi ale Geometriei bunioară, trebuesc susţinute prin o reflectare ajutată de cunoştinţele Fisiologiei şi Psihologiei ; iar principiile Biologiei nu pot fi înţelese fără postulatul unităţii energiei, al cărei raport de equivalenţă îl stabilesc experienţele făcute de Fizică. Nu este ştiinţă care să nu aibă nevoie pentru înţelegerea noţiunilor ei fundamentale de contribuţiunea unei alte ştiinţe, aşa că în totdeauna intervine o corectare reciprocă între deosebitele date ştiinţifice. Această corectare nu poate fi însă lăsată la voia întâmplării. Omul de ştiinţă specială trebueşte să găsească înaintea sa o ştiinţă anume organizată, care să-i înlesnească aprofundarea noţiunilor fundamentale pe care el adeseori le-a adoptat numai prin puterea tradiţiunei. Această ştiinţă este Metafizica. In ea se găsesc discutate principiile fundamentale ale fiecărei ştiinţi speciale.

Utilitatea Metafizicei se mai susţine încă pe următorul motiv, care ni se pare nouă şi cel mai important. Pe lângă că ea înlesneşte acordul dintre concluziile diferitelor ştiinţe speciale şi pe lângă că înlesneşte aprofundarea principiilor fundamentale pe cari se bazează fiecare ştiinţă în parte, Metafizica mai are să cerceteze şi să dea soluţiunile sale proprii într'un anumit domeniu de probleme, în care nu intră nici o altă ştiinţă. Se ridică în adevăr, în mintea omenească, probleme cari pun în discuţie nu numai anumite concluziuni ale ştiinţelor speciale, sau anumite principii ale unei ştiinţe în parte, ci cari pun în discuţie însăşi ştiinţa întreagă ca fapt omenesc. Cercetătorul de ştiinţă specială, studiază lumea şi pe om din cele mai diferite puncte de vedere, dar în totdeauna din anumite puncte de vedere.

Pentru fizician, omul este un corp supus legilor mecanice şi fizice; pentru un chimist el este o materie coloidală, în care se petrec procese după legile chimice; pentru biolog, el este o colonie de celule, în care viaţa se conservă şi reproduce după legile biologice; pentru psiholog, el este un lanţ de fenomene sufleteşti cari se desfăşură după legi psihice etc.; pentru fiecare specialist al ştiinţei, omul prezintă o faţă bine precizată, în lumina căreia faptele se petrec într'o ordine prevăzută. Dar omul este ceva mai mult decât o multiplicitate de feţe bine ordonate. El este o fiinţă unitară în manifestările căruia intră şi multe neprevăzute de ordinea ştiinţei speciale. Legile dezvoltării lui sunt mai adânci decât legile dezvoltării ştiinţei. Aceea ce specialistul de ştiinţă studiază din om, este numai faţa acestuia, comună cu a tuturor lucrurilor din univers; este faţa primitoare de logică. Nu este însă acesta omul întreg. Din fiinţa acestuia rămân multe adâncuri în umbră. Dar va veni vremea, când şi pe acestea le va luminà ştiinţa! Se poate. Dar până a veni acea vreme, dacă va veni, omul totuşi trăeşte, în întregimea sa, şi nu în feţe. In viaţa lui reală logica se amestecă cu absurdul; morala cu păcatul; cultura cu barbaria. Ştiinţa specială ne dă explicări, de sigur foarte preţioase, pentru faptele omului privite din anumite puncte de vedere, însă pe noi ne izbesc la acesta adeseori şi fapte cari sunt ireductibile la un anumit punct de vedere! Ştiinţa, în multiplele ei ramificaţiuni, are un singur scop: găsirea adevărului; iar adevărul are ca scop cunoaşterea realităţii. Cu toate acestea omul este o fiinţă, care în deosebire de toate celelalte animale, iubeşte şi cultivă ficţiunea! Ştiinţa, în desvoltarea ei, este îndreptată spre cunoaşterea din ce în ce mai precisă a raporturilor dintre lucruri, şi cu toate acestea omul cu cât progresează în această cunoştinţă, cu atât simte mai mult nevoia jocului de fantezie! Şi câte alte corelaţiuni de acestea nu se găsesc în fiinţa omenească! Experienţa bunioară nu indică omului prezenţa supranaturalului în natură, şi totuşi el începe

prin a crede în supranatural, şi numai cu greu ajunge la părerea contrară. Nici o experienţă nu a dovedit până acum că sufletul omenesc este nemuritor, şi cu toate acestea nu este credinţă mai răspândită decât această nemurire a sufletului! O logică pare să aibă, apoi, omul în rânduirea gândurilor abstracte, şi o altă logică în rânduirea imaginilor şi a sentimentelor sale. In societăţile oamenilor barbari ştiinţa merge alături cu superstiţia şi cu religia, pe când în societăţile oamenilor culţi ea urmează o direcţie deosebită. Care este unitatea superioară care să explice toate aceste divergenţe?

In toate timpurile găsirea acestei unităţi superioare a fost lăsată pe seama Metafizicei. Oridecâteori mintea omului şi-a propus să deà o unitate principiilor contradictorii, ea a făcut Metafizică. Aşà a început, mai ales, într'un chip strălucit, mintea vechiului popor elen. A fi şi a devenì; etern şi trecător; viaţă şi moarte; perfect şi imperfect; bun şi rău; finit şi infinit; spirit şi materie; unitate şi multiplicitate; substanţă şi accident, etc., toate aceste corelaţiuni de principii opuse într'o unitate superioară, au constituit din cele mai vechi timpuri eterna problemă a Metafizicei. Aşà va rămâne probabil şi pe viitor.

Dacă mintea omenească este atât de atrasă spre problema unităţii superioare, cauza este că ea însăşi, mintea, se simte ca o unitate. Intre undele de reacţiuni, cu care omul răspunde impresiunilor lumii externe, şi cari constituesc perspectivele ştiinţelor speciale, există şi o undă de reacţiune fundamentală care este determinată de totalitatea fiinţei omeneşti, şi care constitue punctul de vedere al Metafizicei. In această reacţiune totală pătrunde cevà mai mult din eternul omenesc din cât în toate celelalte reacţiuni. Ea determină amplitudinea tuturor celorlalte reacţiuni. Ea este gestul supremului interes omenesc; ea dă valoare lucrurilor cu care omul vine în contact. In reacţiunea aceasta totală îşi găseşte un loc şi adevărul, dar ea, reacţiunea aceasta, este la li-

mita adevărului; este peste adevărul relativ al tuturor celorlalte ştiinţe speciale.

3. In scopul pe care îl are de îndeplinit, Metafizica se atinge cu Arta, şi mai ales cu Religiunea. Aceste două consideră pe om din acelaş punct de vedere ca şi Metafizica. Scopul artei şi al religiunei este definit chiar de unii întocmai ca şi acel al Metafizicei; anume: să deà o cunoştinţă mai complectă şi mai puţin relativă despre lume. In creaţiunile artistice, zic aceştia, natura şi omul ne apar într'o realitate mai adâncă decât ne apar în ştiinţele speciale. Arta ne ajută să pătrundem în eternul omenesc pe o cale mai directă, de cum pătrundem prin mijlocirea ştiinţei. Lumea eternelor realităţi este lumea formelor artistice. Şi despre Religiune, acelaş lucru. Nicăieri, ca în Religiune, nu se exprimă mai deplin reacţiunea fundamentală a fiinţei omeneşti. In credinţa religioasă găsim pe om în întregimea sa. Gestul de închinare înaintea unei Fiinţe superioare şi eterne, este gestul supremului interes; este gestul care dă valoare lucrurilor cu cari omul vine în contact. In adâncul sentimentului religios stă isvorul nesecat al motivelor de activitate omenească. In Religiune, fiinţa noastră, făcută după asemănarea lui Dumnezeu, îşi regăseşte suprema ei unitate; acea unitate care explică toate contradicţiunile experienţii.

Care este atunci situaţiunea Metafizicei, faţă de Artă şi de Religiune?

Fără îndoială, că între câteşi trei există o mare asemănare, în aceeace priveşte scopul. Câteşi trei de o potrivă se încearcă să exprime absolutul din reacţiunea fiinţei întregi omeneşti. Dar cu această mare asemănare există şi o mare deosebire. Absolutul pe care ni-l dă cunoştinţa Metafizicei, este cu totul altul de cum este absolutul pe care ni-l înfăţişează formele artei, şi de cum este absolutul pe care ni-l dă credinţa Religiunei: absolutul metafizic consistă într'o gândire care deşi deasupra ştiinţelor speciale, se sprijină totuşi pe metodele

ştiinţifice experimentale, pe când absolutul Artei şi al Religiunei se prezintă ca desprins de ori şi ce metodă ştiinţifică experimentală. Frumosul artei se contemplă, nu se dovedeşte; şi tot astfel convingerea religiunei se impune prin alte mijloace decât prin acelea ale raţionamentului. Bine înţeles, nu lipsesc şi încercări de a se dovedì absolutul artei şi al religiunii, dar aceste încercări sunt isvorîte din pretenţia Metafizicei de a se amestecà şi în aceste două domenii. Aceste încercări încep prin a transformà frumosul artistic şi credinţa religioasă în gândire, ca pe urmă să se stabilească acordul acestor gândiri cu faptele experienţii. Adevăratul artist însă nu condiţionează frumosul din opera sa de datele unei experienţe viitoare. Tot astfel şi întemeietorul de religiuni. Frumosul şi credinţa religioasă se desprind din torentul experienţii; ele nu sunt gândiri, ci sunt stări sufleteşti cari ne dau iluzia unor eterne actualităţi. Când artistul şi omul religios intră în discuţie, pentru a dovedì că idealul lor este singurul ideal adevărat, din momentul acela ei fac Metafizică. De aceea, în regula generală, artistul şi omul religios nici nu intră vreodată în asemenea discuţii. Aceia cari intră în asemenea discuţii sunt explicatorii Artei şi ai Religiunei, sunt filosofii cari fac Metafizică.

Din această deosebire înţelegem rostul Metafizicei, faţă de Artă şi de Religiune. In fond ele, câteşi trei, exprimă reacţiunile fundamentale ale fiinţei omeneşti. Metafizica, întocmai ca şi Arta, şi întocmai ca şi Religiunea, vrea să ne descopere eternul omenesc de sub învelişul prea încărcat al experienţei zilnice. Dar ea se serveşte în opera sa de gândire, pe când Arta şi Religiunea se servesc de emoţiune. Metafizica se susţine pe logica gândirei, şi prin aceasta pe metodica ştiinţifică, pe când Arta şi Religiunea se susţin pe logica sentimentului. Idealul Metafizicei este suggerat de experienţă, şi el aşteaptă ca să existe confirmarea experienţei, pe când idealul Artei şi idealul Religiunei, pot fi suggerate de experienţă, dar ele nu aşteaptă confirmarea experienţei.

Gândirea logică, pe care se susține Metafizica, cere un contact continuu cu experiența. Emoțiunea contemplativă și emoțiunea înălțătoare spre o Ființă eternă, pe care se susțin Arta și Religiunea nu cer acest contact continuu cu experiența. De ací drumul deosebit pe care îl ia Metafizica. Intrebările acesteia au totdeauna tendința să pună o legătură cauzală între trecut și viitor; să explice variațiunile ipotezelor științifice prin unitatea istorică a științei, iar unitatea istorică a științei, prin unitatea unei conștiințe care se desvoltă în experiență; totdeauna, deși principala tendință a Metafizicei a fost ca să învingă relativismul științei, ea totuși n'a uitat să deà o explicare acestui relativism. Metafizica vrea să liniștească mintea omului în fața Necunoscutului și a Neprevăzutului, făcând să intre Necunoscutul și Neprevăzutul în legile firești ale conștiinței omenești, pe când Arta și Religiunea vor acelaș scop, dar prin suprimarea pur și simplu a Necunoscutului și Neprevăzutului. Metafizicianul caută să înțeleagă experiența întregind-o, artistul și omul religios caută să înțeleagă aceeași experiență, simplificând-o. Și aici este o mare diferență. Pentru metafizician, contradicțiunile, pe cari le presintă experiența, constituesc un obiectiv principal de cercetare, pe când Arta și Religiunea trec adeseori peste ele cu un suveran dispreț. Pentru ce s'ar interesà artistul de urâtele și disgrațioasele obiecte ale naturei, când el poate prinde în opera lui numai frumosul? Pentru ce s'ar interesà întemeietorul de religiune de răul și nedreptatea din lume, când lui îi stă deschisă calea cerului, unde nu există decât binele și dreptatea? Pentru metafizician însă nu este acelaș lucru. El nu poate trece cu acelaș suveran dispreț peste faptele experienței. Ce este contradictoriu în această experiență trebuie explicat; și făcut a fi înțeles ca un ce necesar. Metafizica n'are majestatea Artei și a Religiunii față de lucrurile lumei; ea nu poate elimină după voie aceeace nu-i convine; în locul majestății, ei îi este dat să aibă mai multă curiozitate. Ea nu fuge de Necunoscut și de Neprevăzut;

ci din potrivă caută prin problemele pe cari ea le ridică să înainteze cât mai mult pe terenul acestora.

Dacă pentru liniştea minţii omeneşti, procedarea Metafizicei este cea mai îndreptăţită, aceasta este o altă cestiune. De sigur, că în această privinţă, se poate discută. Prin argumente se poate chiar ajunge la o conclusiune defavorabilă Metafizicei. Liniştea minţii!... Ce simplu se poate ea realizà prin creaţiunea artistului! O înfăţişare frumoasă, în care reacţiunea fundamentală a eternului omenesc, este pe veci fixată! Ce poate fi mai sublim? Tot aşa şi cu Religiunea. In locul veşnicei frământări după prinderea Neînţelesului, câţi nu s'ar mulţumì cu pacea adusă de o credinţă, în care Neînţelesul este pur şi simplu eliminat? Câţi nu s'ar mulţumì, dacă ar fi pe ales?

De sigur însă, că nu este pe ales, căci altfel Metafizica nu s'ar fi putut susţine alături de Artă şi mai ales de Religiune! Dacă omului i-ar fi fost cu putinţă, să gonească din preocupările sale grija de Necunoscut şi de Neprevăzut, şi să se mulţumească cu liniştea pe care i-o da contemplarea unei forme frumoase, sau adorarea unei Fiinţe Divine, desigur că atunci de mult ar fi dispărut din istoria omenirii frământarea după ultimul Adevăr al Metafizicei! Frământarea a rămas, fiindcă ea se leagă, probabil, de ceva etern omenesc, de ceva foarte puternic: de eterna curiositate a omului de a şti ce este dincolo de cunoscut!

Aceasta este deosebirea dintre Metafizică, Artă şi Religiune. Câte şi trele au ca ţintă aflarea Absolutului, dar Arta şi Religiunea găsesc Absolutul lor prin înfrumuseţarea şi prin îndumnezeirea, în ambele cazuri, prin simplificarea actualităţii, pe când Metafizica găseşte Absolutul său, prin adâncirea şi extinderea actualităţii. Această deosebire explică încă şi veşnica luptă de întâietate pe care ele au dus-o între ele, în decursul timpului. Au fost secole în care a învins Arta. In aceste secole găsim Metafizica şi Religia reduse la rolul de decor în armonioasele forme create de artist. Au fost şi secole în

care a învins Religia. In acestea, Metafizica şi Arta slujeau pentru susţinerea dogmelor şi pentru înălţarea faptelor divine. Iar dela începutul erei moderne, curiositatea metafizică este din ce în ce mai vie în lumea europeană. Omul modern face din logica gândirii cheia pentru înţelegerea universului întreg. Este probabil că întâietatea Metafizicei să dureze şi pe viitor, cu toate decepţiunile pe cari le produce ştiinţa în sufletul unora.

4. O unitate superioară, care să cuprindă şi să explice Metafizica, Arta şi Religia, teoreticeşte nu există. Există însă faptul coexistenţei lor, şi aceasta este cultura fiecărui popor. Ritmul culturei unui popor este caracterizat prin corelaţiunea care există de fapt între Metafizică, Artă şi Religie. Dacă ar puteà fi o ştiinţă teoretică a culturei, adică o ştiinţă deosebită, care să explice legătura care de fapt există între Metafizică, Artă şi Religie, atunci am aveà în ea cea mai înaltă ştiinţă omenească. Dar ce ar fi ea această nouă ştiinţă decât tot o Metafizică? Ştiinţa teoretică a culturei va trebuì să ajungă tot la cunoştinţa absolută pe care o tinteşte şi Metafizica; iar dacă va evità direcţia Metafizicei, ea va trebuì să ajungă la o formulă a Artei, sau la o credinţă religioasă.

Ştiinţa despre cultura unui popor nu poate fi decât o ştiinţă istorică, adică o ştiinţă constatatoare de aceea ce există, şi nu o ştiinţă explicatoare. Cultura unui popor se va înţelege întotdeauna din datele istorice, în care ea s'a produs, şi nu dintr'o lege universală, pe care ritmul culturii omeneşti în genere ar fi constrâns să-l urmeze. Când o asemenea lege universală s'ar puteà vreodată precizà, atunci în adevăr n'ar mai fi nevoie de Metafizică, fiindcă noua ştiinţă ar însemnà, că scopul or şi cărei Metafizice este atins. Constituirea unei asemenea ştiinţe ar însemnà: că s'a eliminat pentru totdeauna Necunoscutul şi Neprevăzutul din mintea omenească: că s'a secat isvorul originalităţii care creează formele Artei; că s'a găsit ultima atitudine religioasă..., în sfârşit, aşa ceva ar

însemnà, că în conştiinţa omului n'a mai rămas decât conştiinţa faptului prevăzut matematiceşte. O asemenea ştiinţă a culturii, care să ne dispenseze de a mai căutà un ideal, fiindcă ştiinţa culturii ne-ar dà acest ideal în formule matematice pe de-agata, a fost oarecând dorinţa unor filosofi din şcoala pozitivistă; nu însă şi dorinţa lui August Comte, întemeietorul pozitivismului. A. Comte doreà într'adevăr, o ştiinţă a Sociologiei, care să înlocuiască pe veci Metafizica, dar doreà aceasta în scopul de a sprijini pe ea o Religiune a Umanităţii. Intemeietorul pozitivismului erà în realitate un suflet religios, care simţeà nevoia liniştii pe care o dă Religiunea, şi care linişte se acordà în mintea lui foarte bine cu raporturile fixe dintre unităţile matematice. Exageraţiunile acestea ale pozitivismului nu mai găsesc astăzi ecou în lumea oamenilor gânditori.

In cultura unui popor se revarsă toate activităţile realizate de membrii poporului. Activitatea economică, ştiinţifică, artistică, religioasă, socială, etc. ori şi ce fel de activitate, cu ori şi ce cuvânt s'ar denumì ea, intră în unitatea culturei. Poporul, care are o vieaţă istorică, are prin aceasta şi o cultură; căci nu poate fi o vieaţă istorică fără să fie în acelaş timp şi o corelaţiune între diferitele feluri de activitate. Dar nu ori şi ce popor cu vieaţă istorică, are şi o cultură originală a lui. Sunt popoare cari trăiesc imitând, fără să aibă aspiraţiuni şi fără să aibă ideal propriu. Asemenea popoare nu simt în sufletul lor chinul problemei omeneşti; nu au curiositatea ca să privească în adâncul lor sufletesc şi de aceea nici nu înţeleg suprema mulţumire a liniştei dobândite prin mijlocirea Metafizicei, Artei şi Religiunii. Aceste popoare sunt într'o privinţă fericite; căci ele trăiesc într'o veşnică copilărie. Dar aceste popoare, oricât de fericite într'o privinţă ar fi ele, au o durată scurtă; nu rezistă. Ele sunt şterse după suprafaţa pământului la cea dintâiu ciocnire de valuri omeneşti. Singure, popoarele cu aspiraţiuni şi cu ideal propriu rezistă. S'ar părea, după experienţa istorică de până acum, că nu este o

pârghie mai solidă, care să menţină un popor în vieaţa celorlalte popoare de sine stătătoare, de cum este liniştea recucerită în urma unui chin adânc sufletesc. Popoarele resiztente sunt popoare renăscute sufleteşte; sunt popoarele cari şi-au fundat cultura pe creaţiunile lor originale în Metafizică, în Artă şi în Religiune. Ce vine din adâncimea sufletului propriu resistă, ce vine din imitaţiunea altora piere uşor, precum a şi venit uşor.

Adevărul acestor afirmări este primit astăzi peste tot în lumea cultă europeană. De aceea nu este pentru amorul propriu a unui popor conştient de puterea sa, o lovitură mai mare, decât aceea de a i se tăgădui primul pas pe terenul culturei originale. Cu vre-o cincizeci de ani înainte, erà încă la modă ridiculizarea Metafizicei. Cu deosebire, erà la modă ridiculizarea Metafizicei germane care se fundà pe apriorismul lui Kant. Inteligenţele superficiale vedeau în aceste preocupări metafizice ale germanilor, dovada cea mai sigură că aceştia sunt nedestoinici pentru vieaţa practică, şi că viitorul are să-i îndrepte spre cucerirea lumei viselor...

Ultimii ani au dovedit însă, că lumea viselor şi vieaţa practică nu sunt tocmai prea depărtate una de alta şi că între originalitatea germanilor pe terenul Metafizicei şi puterea lor pe terenul vieţii practice nu este de loc o simplă coincidenţă.

PARTEA I.

CONȘTIINȚA OGLINDĂ

CRITICA REALISMULUI NAIV

CAPITOLUL I.

IN FAȚA UNIVERSULUI

1. O vechiă iluzie. — 2. Contrastul dintre cer și pământ în vechia mitologie. — 3. Existența. — Nimicirea prin separarea elementelor. — 4. Platon și creștinismul. — 5. Știința modernă. — Mecanismul universal. — 6. Fenomene cari nu se pot explica prin mecanică. — 7. Fenomenele sufletești. — 8. Omul vierme.

1. Pe o iluzie vechiă, tot așa de vechiă ca și mintea omenească, s'a altoit credința în însușirile deosebite ale lucrurilor cerești. Acolo unde nimeni n'a pătruns decât cu gândul, acolo imaginațiunea omenească a stabilit că se petrec lucrurile cele mai frumoase. In cer se împlinesc toate câte le dorește omul pe pământ. In cer este perfecțiunea, este nemărginirea, și este eternitatea.

Cei vechi erau, în fața cerului, cu desăvârșire umiliți. Cei noi, dacă nu judecă întocmai ca cei vechi, totuși au păstrat multe din sentimentele acestora. In graiurile mai tuturor popoarelor moderne, înțelesul cuvântului «ceresc» se află împreunat cu un vag sentiment de admirațiune și respect. Și dacă cerul s'a golit de zei și de raiurile închipuite, el a rămas, cu toate acestea, locașul eternității, în contrast cu pământul, care nu este decât locașul vietăților trecătoare.

2. Istoria acestei iluziuni se imbină cu întreaga istorie a culturei omeneşti.

Din cele mai vechi timpuri găsim pe om preocupat de răsăritul şi apusul soarelui, de fazele lunei, de strălucirea stelelor, de împerecherea acestora în constelaţiuni, şi cu deosebire îl găsim pe om preocupat de ritmul regulat al arătărilor cereşti. Pe când pe suprafaţa pământului, arătările naturei şi mai ales acelea în cari sunt amestecate şi faptele omeneşti, par aşa de schimbătoare că este cu neputinţă ca ele să fie prevăzute, arătările după bolta cerească, apar, şi au apărut mai ales celor vechi, ca unele care se urmează cu o regulă perfectă, la intervale egale şi cu aceeaşi înfăţişare constantă. Multe din arătările după suprafaţa pământului sunt apoi într'o vădită atârnare de arătările cereşti. Căldura şi frigul, lumina şi întunérecul, vântul şi ploaia să schimbă în cele mai dese cazuri după poziţiunea corpurilor după cer. Măsurarea timpului, de asemeni, măsurare după care se potriveşte munca societăţii, se uşurează gândirei omeneşti prin schimbările de posiţiune ale aceloraşi corpuri, şi cu deosebire prin fazele lunei. Destule motive cari să ridice în iluziune prestigiul cerului.

Şi o poezie frumoasă s'a înfiripat pe temeiul acestei iluzii.

Între cer şi pământ mintea omenească se obişnuì să vază, din cele mai vechi timpuri, un viu contrast. Cu cât cerul se împodobia cu însuşiri frumoase, cu atât pământul să coborà şi se umilia. De sus dm cer, omul aşteptà să-i vină poruncile zeilor înfricoşaţi, pe vremea când el credeà în zei, şi binecuvântarea Tatălui ceresc, după ce a devenit creştin. Perfecţiunea desăvârşità erà pentru el numai în cer. Acì se găseau în nemărginirea spaţiului lucrurile eterne, pe când pe pământ totul erà mărginit şi trecător. Pământul erà o vale a plângerii, pe când în cer totul pluteà în cea mai desăvârşità fericire.

Mii şi mii de ani s'a păstrat această credinţă. Mitologia tuturor popoarelor vechi cuprinde în ea zeifi-

carea soarelui, lunei şi a tuturor stelelor. Nu este popor vechiu, care să nu fi adorat cerul dimpreună cu corpurile lui şi care să nu fi crezut că tot ce este mare şi frumos pe pământ stă într'o directă atârnare de lucrurile cereşti. Cele mai multe popoare au şi credinţa că dinastiile stăpânilor lor se trag din soare sau lună. Toţi oamenii mari îşi au steaua lor.

La început, nu puţin a contribuit la întemeierea iluziunei şi ştiinţa. Primul om de ştiinţă fu cititor de stele. În credinţa populară, şi astăzi, filosoful este un cititor de stele.

Şi este explicabil să fie astfel. Funcţiunea de abstracţiune a minţii omeneşti, şi cu ea cultivarea ştiinţei prin nimic alta n'au putut fi mai puternic trezite, ca prin observarea ritmului regulat al corpurilor cereşti! În acest ritm regulat să găseau împreunate elementele unui început de explicare ştiinţifică; un început în care metodele obiective de mai târziu erau înlocuite cu sentimentul de perfecţiune. Sub învelişul acestui sentiment de perfecţiune şi-a făcut în adevăr Logica abstractă apariţia sa în cultura omenească. Mintea omenească înainte de a puteà prinde obiectivitatea legilor ştiinţifice a avut sentimentul perfecţiunii formelor. Aparitiunea regulată a corpurilor cereşti mulţumeà acest sentiment, în gradul cel mai înalt.

Prin urmare totul contribuià ca să adâncească rădăcinile acestei iluziuni în mintea omenească. Infăţişarea bolţii cereşti erà impunătoare; mişcările corpurilor ei aveau o regularitate care erà şi spre folosul vieţii şi spre trezirea minţii; toate câte erau în cer erau perfecte în comparaţie cu cele după pământ! Omul, animal idealizător prin excelenţă, n'avea trebuinţă de mai mult ca să creadă în iluziunea cerului!

3. Dintre toate motivele cari au contribuit la susţinerea iluziunii acesteia, cel mai puternic, pentru toate timpurile, este însă acela care rezultă din înfăţişarea de eternitate a corpurilor cereşti. Prin el iluziunea se prinde

de o credinţă, vechiă şi adâncă a minţii, se leagă de tot ce este mai profund, ca evidenţă, în sufletul omenesc.

In adevăr: nu este ceva mai adânc intrat în sufletul omenesc, de cum este credinţa, că nimicirea unei existenţe, vietate sau lucru, stă în separarea părţilor sale. Un lucru durează câtă vreme el este întreg înaintea ochilor; şi piere, când elementele lui s'au separat. De asemenea şi vietatea: moartea constă în separarea elementelor din trupul ei. Un lucru sau o fiinţă există, câtă vreme elementele lor se îmbină într'un tot; ele mor, de îndată ce elementele lor s'au separat, şi fiecare dintre acestea a sburat în spre alte împreunări.

Intreaga experienţă omenească, la prima vedere, confirmă această credinţă. Vasul de pământ care se sparge; lemnul care arde; omul care moare... de ce dispar ele din lume, dacă nu din pricină că s'au despărţit elementele lor? Şi nu numai moartea, ci şi orice stricăciune constă în separarea părţilor. Cât de ignorant să fie omul, totuşi de logica acestei experienţe el nu scapă. Ce este separabil, este schimbător şi supus morţii; ce este dintr'o bucată este durabil şi în afară din zona morţii!

Şi dintr'o bucată, negreşit, păreau să fie corpurile cerului. Pe pământ ochiul omenesc nu întâlnea decât schimbări, pe când pe bolta cerului reveneau totdeauna, neschimbate, aceleaşi stele lucitoare, aceleaşi boabe de diamant, la intervale constante! Unde era moartea, şi unde era eternitatea? Cine ar mai fi stat la îndoială ca să deà un răspuns!

Şi iată pentruce idealul fù îndreptat spre cer, în nemărginitul imperiu al corpurilor totdeauna aceleaşi.

4. Multe dintre sistemele filosofiei vechi sunt influenţate de iluziunea sublimităţii cerului; dar dintre ele toate, nici unul n'a înflorit aşa de frumos această iluziune ca sistemul lui Platon.

Acest filosof, care a trăit în Grecia vechiă, între anii 429—347 înainte de Christ a reuşit să lege miturile imaginaţiunii populare cu cele mai abstracte probleme ale

filosofiei, şi a clădit astfel un sistem de metafizică, care a rămas ca un monument al gândirii omeneşti pentru toate timpurile. Din sistemul lui Platon s'au inspirat primii filosofi creştini, şi se vor mai inspirà încă, timp de multe secole, cugetătorii idealişti din întreaga omenire.

Platon, ca şi toţi cugetătorii timpului său, erà preocupat, în primul rând, de deosebirea între aceea ce este schimbător şi prin urmare supus morţii, şi aceea ce este neschimbător, etern. Dar această deosebire ca filosof şi elev al lui Socrate, el o transpuse din lumea experienţii simţurilor în lumea combinării ideilor, adică în lumea gândirei logice. De odată cu întrebarea ce este durabil şi ce este trecător în lumea simţurilor, el îşi mai puse şi întrebarea ce este absolut adevărat şi ce este eroare în lumea gândirei. Problema filosofiei sale erà acea de a găsi o unitate între adevărul logic şi realul existenţei. Şi această unitate Platon o găsì în idei. Lumea cea adevărată, cea reală, cea perfectă erà pentru dânsul lumea ideilor. De asupra experienţii înşelătoare a simţurilor şi deasupra părerilor de tot felul ale gândului, se ridică lumea cea raţională, cea eternă şi cea perfectă a ideilor. Toate câte ne izbesc simţurile, toate câte ne trec prin gând, nu sunt decât umbrele confuse ale acelor entităţi ideale, cari singurele trăiesc în realitate şi în eternitate.

Şi unde este locul acestei lumi ideale? Vechia tradiţie răspundea: cerul; şi cu acest răspuns se împacă şi Platon.

In spaţiurile boltei cereşti trăiesc ideile eterne, de cari apoi depind toate formele, pe cari le vedem noi în lumea experienţii. Lucrurile, vietăţile, raporturile, dorinţele, toate câte se împreună şi se desfac pe pământ, toate câte ne frământă mintea şi inima, toate sunt numai copieri, şi copieri mai mult sau mai puţin perfecte, după lumea cerească a ideilor! Lumea simţurilor este câmpul posibilităţii de întrupare a ideilor, un domeniu în care apar şi dispar umbrele, mai mult sau mai puţin asemănătoare cu ideile eterne. Intre cer şi pământ o comunicaţiune nu există, decât prin mijlocirea raţiunei.

Raţiunea întrezărind adevărul, şi prinzându-l pe acesta în definiţiuni precise şi invariabile, stabileşte trepte de cucerire în calea eternităţii. Acelea cari se potrivesc perfect adevărului, cum sunt definiţiunile matematice şi etice, acelea formează puntea de trecere între pământul material şi lumea ideilor; ele sunt oarecum tiparurile în cari se toarnă formele lucrurilor actuale. Din lumea lor eternă, ideile se resfrâng în materia lumei sensibile, dând acesteia realitate substanţială şi raţiune. In fiecare lucru pământesc este atâta realitate şi este atâta raţiune, câtă este şi participarea ideilor la formarea lui. Când ideia părăseşte lucrul pământesc, sau se combină în lăuntrul lui cu alte idei, atunci şi lucrul pământesc îşi schimbă forma. Transformările din lumea simţurilor sunt aşa dar produsele participării ideilor, cari, ele singure, rămân eterne în nemărginirea cerului.

Platon, cu un cuvânt, îmbracă vechiul mit al imaginaţiunii populare într'o frumoasă poesie metafizică. Ignoranţa cititorului de stele a dispărut din filosofia sa, şi în locul ei avem imaginaţia ştiinţifică a omului cult, dar, în schimb, sentimentul a rămas şi la el acelaş. Adorarea cerului continuă, sub pretextul că cerul adăposteşte lumea ideilor.

Un pas mai departe, peste filosofia lui Platon, îl face creştinismul. Acum, în loc de idei, cum credeà Platon, cerul adăposteşte suflete... Iluziunea continuă sub o formă şi mai ispititoare.

5. Când ştiinţa modernă îşi făcù intrarea sa în cultura europenească, cerul în nemărginirea lui, pe lângă că cuprindeà corpurile cereşti, cari să mişcau în linii regulate, aşa cum nu se mişcà nici un corp pe pământ, dar mai erà populat şi de o lume a sufletelor; dintre cari suflete, unele fuseseră odată pe pământ împreunate cu materia şi se despărţiseră de aceasta pentru a-şi regăsì eternitatea, iar altele aşteptau la rând să fie trimese pe acelaş pământ, pentru a încercà aceeaşi îm-

preunare şi aceeaşi despărţire de materie ca şi cele dintâi!

Ştiinţa modernă aveà să aducă o schimbare.

Mai întâi ea venì dimpreună cu inventiunea ocheanelor, prin mijlocirea cărora ochiul omenesc putù să observe cu mai multă limpezime mersul stelelor. Observatorii de stele se înmulţiră şi ei începură să se deosebească de vechii cititori de stele. Pe când aceştia din urmă se mulţumeau să înainteze proroci incontrolabile, observatorii de stele adunară date numeroase şi stabiliră regularitatea mişcării stelelor după raporturi matematice, iar nu după presupusele grade de perfecţiune ale ideilor. Ocheanul grăbì, cu un cuvânt, coborârea corpurilor cerului în rândul corpurilor ce se pot observà în mod ştiinţific.

Şi la această inventiune să mai adaogă încă cevà.

Un om de geniu, Galileo Galilei, pe la anul 1630, făcù uimitoarea descoperire, că în mişcările corpurilor pământeşti se află aceeaşi regularitate ca şi în mişcarea corpurilor cereşti. Observând mişcările pendulului Galilei putù să stabilească că acestea sunt tot atât de periodice ca şi mişcările stelelor, şi că şi ele se pot prevedeà după raporturi matematice. Apoi acelaş Galilei, pe baza unor experienţe simple, dovedì că mişcarea de cădere, precum şi aruncarea la distanţă a corpurilor pământeşti, urmează tot după raporturi matematice constante. Cu aceste descoperiri el puse bazele ştiinţei mişcării, Mecanica, ştiinţa care aveà să dărâme toate părerile greşite pe cari şi le făcuseră oamenii vechi despre arătările pământeşti.

Prin inventiunea ocheanelor şi descoperirile lui Galilei, se sdruncină astfel pentru totdeauna credinţa, aşà de răspândită până acì, că între arătările cereşti şi cele pământeşti, ar fi o profundă deosebire. Ştiinţa cea nouă a mecanicei dovedeà acum că aceleaşi raporturi matematice se regăsesc în mişcarea corpurilor pământeşti ca şi în mişcarea stelelor după cer.

Oamenii de ştiinţă, cari veniră după Galileo Gali-

lei, complectară opera acestuia. Prin secolul al XVII şi mai ales al XVIII, în urma scrierilor lui Descartes, Huyghens şi Newton, nimeni nu se mai îndoià de adevărul, că aceleaşi legi mecanice guvernează universul, dela cea mai neînsemnată cădere de piatră pe suprafaţa pământului, până la cea mai gigantică orbită a unui corp ceresc. Nici o deosebire între cer şi pământ din punct de vedere mecanic. Ritmul regulat al stelelor, precum şi mişcarea corpurilor pământeşti, erau guvernate de una şi aceiaşi lege: legea gravitaţiunii universale, formulată de Newton.

Şi ştiinţa nu se oprì acì. Odată mişcarea stelelor pusă în rândul mişcării corpurilor de pe pământ, de acì înainte fu în deajuns observarea mişcării acestora din urmă, pentru a se trage concluzii asupra mişcării din universul întreg. In loc de a citì în stele pentru a proorocì cele ce se vor întâmplà pe pământ, oamenii de ştiinţă citeau în experienţele lor de pe pământ, legile după care se mişcă planetele şi stelele de pe cer. Un Laplace şi un Kant ajunseră să explice formarea cerului, chiar dela origina lui, prin ajutorul observaţiunii şi calculelor matematice făcute asupra arătărilor pământeşti.

Mai èrà o singură dovadă de adus pentru ca punerea în acelaş rând a corpurilor cereşti cu a corpurilor pământeşti să fie pe deplin primită, anume dovada că şi corpurile cereşti se compun din aceleaşi elemente din care se compun cele pământeşti. Această dovadă nu întârziă însà prea mult. In secolul al XIX ştiinţa demonstră, în urma analizei razelor de lumină cari ne vin dela corpurile cereşti, că şi acestea sunt compuse din aceleaşi elemente chimice din cari sunt compuse şi corpurile de pe pământ. Nivelarea ajunse dar complectă. In cer ca şi pe pământ, aceleaşi legi, aceeaşi materie.

Odată ajunşi acì, oameni de ştiinţă, observatori ai fenomenelor pământeşti, nu mai puseră nici un hotar generalizărilor lor. Principiile mecanicei pământeşti fură întinse fără nici o rezervă peste tot cuprinsul cerului. Legile pământului fură de acì înainte şi legile

cerului. Postulatul conservaţiunii energiei; legile transformării energiei după raporturile de equivalenţă, precum şi legea degradării energiei utilisabile; toate teoriile generale prin cari se explică fenomenele pământeşti, fură aplicate deadreptul şi asupra fenomenelor cereşti. Idealul omului de ştiinţă, de acì înainte, fù ca să deà o singură explicare tuturor schimbărilor din întregul univers. Nici o preferinţă pentru o parte a acestuia mai mult ca pentru alta; toate erau găsite identice în aceeace priveşte valoarea lor pentru ştiinţă.

Iată-ne dar ajunşi la sfârşitul vechei iluziuni! Corpurile pământeşti puse în rândul corpurilor cereşti, fiind unele şi altele guvernate de aceleaşi legi mecanice, universale şi eterne. Grăuntele de nisip din huma pământului mişcându-se după aceeaşi lege a gravitaţiunei ca şi cea mai strălucitoare stea a cerului. Erà înmormântată ilusiunea?

6. Incă nu. Ar fi fost înmormântată iluziunea, dacă fenomenele pământeşti ar fi putut să intre cu toate în clasa fenomenelor mecanice, căci pentru regularitatea, exactitatea, perfecţiunea şi eternitatea acestora din urmă, nu mai erà acum nici o îndoială! Dar puteau ele oare, toate fenomenele naturale de pe pământ, să fie considerate ca fenomene mecanice?

Cât nu s'au trudit ei, vai! oamenii de ştiinţă ca să acrediteze această părere! Câte speculaţiuni filosofice, în cari toate câte se petrec pe pământ erau explicate ca simple mişcări mecanice ale elementelor materiale! In secolul al XVIII-lea, şi în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, nu întâlnim decât asemenea speculaţiuni. Mecanica corpurilor, mecanica atomilor, mecanica forţelor, mecanica sufletelor, mecanica ideilor..... mecanica peste tot. Erà aşa de vie dorinţa, ca să fie trecute toate fenomenele pământeşti în rândul celor mecanice, că mintea oamenilor de ştiinţă devenise oarbă înaintea celor mai luminoase dovezi contrarii. Peste tot erà mecanica; trebuià să fie mecanica; fiindcă în meca-

nică se cuprindeau legile cari guvernau deopotrivă şi cerul şi pământul; mecanica erà ştiinţa adevărului şi a realităţii ultime!

Dar truda oamenilor de ştiinţă a fost în deşert. Toate fenomenele n'au putut să intre în clasa celor mecanice. Câte s'au putut introduce în această mecanică, s'au introdus. S'au introdus multe dîn cele fizice, din cele chimice, din cele fiziologice... Au mai rămas însă altele multe pe din afar. In special au rămas acele la cari participă conştiinţa omenească; au rămas fenomenele sufleteşti. Şi cu acestea o încercare s'a făcut, dar n'a isbutit. Un filosof german, Herbart, a despărţit sufletul în elemente, pe cari le-a identificat cu representările, şi apoi a scris o mecanică a representărilor. Dar el n'a mai avut continuatori, cari să-i desăvârşească opera, şi astăzi de mecanica representărilor, sau de mecanica sufletului, nu se mai vorbeşte decât cu neîncredere.

Au rămas prin urmare, multe fenomene necuprinse în sfera mecanicei. Ce au devenit acestea? In special, ce loc ocupă în univers fenomenele sufleteşti?

Acì începe o tragică poveste.

7. Universul cât se vede, şi cât se poate cuprinde în gândul nostru, zice omul de ştiinţă, este arătarea concretă a unei sume de energii, care rămâne totdeauna aceeaşi. Oricâte schimbări s'ar produce în acest univers, ele nu isbutesc să scadă sau să sporească cu cevà suma totală de energie, ci ele se mărginesc numai ca să scadă sau să sporească o parte de energie în folosul sau spre paguba altei părţi; totalul însă rămâne acelaş. Tot ce se mişcă este strâns legat de existenţa totului. Un strop de apă, aruncat de vânt în geamul ferestrei tale, nu a căzut ici sau colo la întâmplare, ci a căzut numai acolo, unde l'a constrâns să cadă legile fără greş ale mecanicei universale. El a fost purtat de un vânt a cărui putere şi direcţie se poate calculà exact; a avut greutatea sa proprie care iarăşi se poate calculà; a trecut printr'o atmosferă a cărei densitate şi rezistenţă se poate iarăşi

calculà; a urmat, cu un cuvânt, un drum pe care ştiinţa îl poate calculà şi prevedeà. Dacă o mână misterioasă şi supranaturală, ar fi venit să abată stropul de apă numai cu un milimetru din direcţia în care el a căzut, atunci cu această abatere s'ar fi produs o turburare în maşinăria universului întreg. Abaterea, fie ea cât de mică, ar fi sporit sau scăzut cu ceva totalitatea energiei, ceeace ar fi fost o absurditate raţională şi o imposibilitate reală. Universul trebuind să rămână acelaş, nici o mână misterioasă nu se poate amestecà în mersul fenomenelor lui. Tot ce se petrece în jurul nostru, tot ce vedem că trăeşte şi moare, toate acestea nu sunt decât trasformări ale energiei, condiţionate unele prin altele. Nimic nu se pierde şi nimic nu se câştigă în mod absolut, ci ceeace se schimbă este numai distribuţia părţilor în hotarul invariabil al sumei totale.

Dar fenomenele sufleteşti ?

Fenomenele sufleteşti, cari? Acelea cari se petrec într'un corp omenesc? Acestea sunt şi ele strict determinate, fiindcă acestea sunt legate de schimbări materiale. Tot ce se petrece în sistemul nervos al omului este condiţionat de legile transformării energiei. Un gând, care ne trece prin minte, este în acelaş timp o modificare în starea noastră materială, şi anume o modificare a unor neuroni, şi aşà fiind, se poate şi precizà şi calculà. In materia nervoasă, ca şi în orice altă materie a universului, nimic nu se pierde şi nimic nu se pierde decât în marginele condiţionării totului....

Dar fenomenele sufleteşti, deşi le găsim împreunate cu fenomenele din materia nervoasă, sunt însă deosebite de acestea!

Deosebite; cum deosebite? Ele nu pot eşi din lanţul transformării energiei, căci dacă ies nu mai aparţin universului meu.

Cu toate acestea ele nu pot fi identificate cu fenomenele materiale! In deşert aş privì cum se modifică neuronii creierului cuivà, din această modificare a neuronilor nu voiu aflà niciodată care a fost gândul care a

trecut prin conştiinţa lui! Fenomenele de conştiinţă au ceva special lor, care le pune într'o grupă aparte.

Nu văd unde ar stà această grupă aparte, căci loc în universul meu, zice omul de ştiinţă, nu este nicăieri.

Dar atunci universul omului de ştiinţă ar puteà să existe, şi dacă ar lipsì cu desăvârşire fenomenele conştiinţei ?

Se înţelege. De fenomenele conştiinţei nu este nici o nevoie. Pământul se roteşte împrejurul soarelui; vântul şi ploaia modifică suprafaţa ţărilor; forţele fizice şi chimice se urmează în lanţul lor nesfârşit; planta creşte şi moare; materia organică a animalului este o uzină de transformare a energiei etc. etc., toate se petrec în lume, şi toate se vor mai petrece, fără cea mai mică abatere, şi de acì înainte, fie că pe lume ar fi, s'au n'ar fì conştiinţa. În universul meu, al omului de ştiinţă, nimic nu se introduce în mod misterios de din afară; tot ce este, a fost dela început; şi tot ce a fost dela început intră în lanţul transformărilor energici. La ce aş aveà nevoie de conştiinţă şi de fenomenele ei? Acolo unde o întâlnesc, întâlnesc şi transformări materiale, şi cum pe acestea le pot calculà, le aleg numai pe acestea! Fenomenele conştiinţei sunt un fel de lux al naturei, cari nu lasă după ele nici o urmă. Sunt ca chipul care se reflectă în luciul apei: te-ai depărtat de apă, a perit şi chipul; nici figura ta, nici luciul apei nu mai păstrează o urmă dela dânsul!

Şi cu toate acestea, ele ne sunt nouă oamenilor aşa de necesare!

Pentru univers însă nu. Omul şi-a alcătuit din reflexul conştiinţei sale o limbă specială lui, la întrebuinţarea căreia el ţine. El numeşte astfel, în această limbă subiectivă, câteva din modificările ce se petrec în creierul său, cu numele de plăcere şi durere; pe alte câteva cu numele de idei şi sentimente; pe alte câteva cu numele de voinţă..., în realitate însă, acelea cari există în adevăr sunt numai modificările materiale ale creierului său pe când toate celelalte sunt numai umbrele acestor mo-

dificări, sunt chipuri subiective în genul acelora cari se resfrâng pe luciul apei. Noi, oamenii de ştiinţă, cercetăm fenomenele cari se desfăşură după legile invariabile şi eterne ale firei. Noi ne ridicăm deasupra întâmplărilor subiective şi individuale, şi privim pe acelea cari se pot legà în lanţul fenomenelor universale. Mişcările materiei şi transformările energiei, acestea da, sunt fenomene universale, pe cari le putem calculà şi le putem prevede în mod exact: fenomenele sufleteşti însă nu se ridică la acest nivel; ele sunt trecătoare ca şi clipa vieţii individuale. In sfera cunoştinţelor eterne ele n'au ce căutà. Fenomenele sufleteşti, fiind în atârnare de cele materiale, se pot chiar deduce din cunoştinţa acestora. Acela care ajunge să cunoască mecanismul naturei în care trăieşte omul, ajunge în acelaş timp să cunoască şi sufletul acestuia.

Cititorii de stele. de altădată, nu aveau despre suflet o părere mai bună.

8. Aşa începură povestea, pe care o deteră drept ultimul cuvânt al ştiinţei, toţi aceia cari erau eşiţi din şcoala mecanismului universal.

Conştiinţa omului? O umbră; un epifenomen.

Sbuciumările şi străduinţele omeneşti? Vârtejuri fără însemnătate în pulberea materiei pământeşti.

Inţelesul vieţii omului pe pământ? Ca să ajute la transformarea energiei universale, care de altfel s'ar transformà şi fără concursul conştiinţei omeneşti!

Intre om şi vierme, nici o deosebire! Unul şi altul ajută la transformarea energiei universale.

Este tristă de tot povestea omului vierme.

O inteligenţă, luminată cu toate cunoştinţele ştiinţifice, aşa cum şi-o închipuià un Laplace, dacă ar fi să se ridice în înălţimea văzduhului, şi de acolo să privească peste universul acesta mecanic, pe care ni-l dau drept o realitate eternă oamenii de ştiinţă din şcoala mecanismului universal, ce ar puteà ea această inteligenţă să ne spună, despre soarta noastră omenească,

alta mai bună decât aceea ce ne-a spus înţelepciunea Eclesiastului din Biblie, cu mai bine de două mii de ani înainte!

„Deşertăciunea deşertăciunilor! zice Eclesiastul; „deşertăciunea deşertăciunilor! toate sunt deşertăciune! „Ce folos are omul din toată truda sa cu care se trudeşte „sub soare! O generaţiune trece, şi altă generaţiune vine; „dar pământul rămâne în etern. Soarele răsare, şi soa„rele apune; şi grăbindu-se la locul său, răsare iară... „Toate ce au fost, acele iarăşi se vor face; da, nimic nu „este nou sub soare".

Este tristă, în adevăr, povestea omului vierme!

Să ştii, că tot ce a mişcat sufletul tău nu a fost decât o minciună a simţirilor; că în realitate nu există nici bucurie, nici durere; nici aspiraţie, nici părere de rău; nici propăşire, nici mers înapoi, ci există numai transformări materiale după legea universală a conservării energiei! Fiecare clipă a timpului aduce cu dânsa în mod fatal bucuria şi durerea, gândul cel bun, ca şi gândul cel rău; tu te vezi liber să lucrezi şi să gândeşti, pe când în realitate timpul este de mai nainte hotărît pentru toate.

„Toate au timpul lor, zice Eclesiastul, şi pentru tot „lucrul sub ceriu este timp. Dar ce folos are acel ce lu„crează, de lucrul cu care se osteneşte?".

O bucurie chiamă pe alta; o dorinţă altă dorinţă; un vis alt vis; dar legătura între ele toate este o deşertăciune, căci pe toate în cele din urmă le sfârşeşte moartea; şi moartea le aduce pe toate să nu se mai deosebească una de alta.

„Şi apoi, cum zice iarăşi Eclesiastul, privit-am la „toate lucrurile, pe cari le-au lucrat mâinile mele, şi la „truda mea, cu care m'am trudit, ca să le fac, şi iată, „toate erau deşertăciune şi vânare de vânt; şi în ele „n'am găsit nici un folos sub soare".

Folosul omului, ce rost are el în maşinăria universului întreg! Omul poate fi strivit oricând, ca un vierme! Şi după urma lui nici o amintire în nemărginitul uni-

vers, decât transformările de materie pe care le-au căşunat trupul lui. In legile eterne ale universului nu se face nici cea mai mică abatere, fie că există conştiinţa omenească, fie că aceasta nu există; fapta omului n'are putere să înscrie în istoria universului nici o iotă mai mult peste aceeace este hotărît să fie înscris prin desfăşurarea sumei constante de energie. In totalitatea, mai dinainte hotărîtă a realităţii, conştiinţa vieţii nu adaogă, nici nu scade ceva.

Aceasta este povestea omului vierme, sau concluziunile trase din filosofia mecanistă.

I-am văzut obârşia.

Ea porneşte din credinţa, că tot ce pare neschimbător este perfect şi nesupus morţii.

La început neschimbătoare erau numai corpurile cereşti în regulata lor mişcare.

In urmă, în clasa corpurilor neschimbătoare au intrat şi corpurile pământeşti, întrucât ele sunt obiecte ale Mecanicei. Aripa eternităţii se întinse şi asupra pământului, dar numai întrucât acest pământ prezintă lustrul cel frumos al mişcării regulate.

Atât cât cuprinse mecanica, atât cuprinse şi eternitatea din lucrurile pământeşti.

Rămaseră însă pe din afară multe alte fenomene ale naturei şi în special faptele de conştiinţă, cari nu se pot reduce la mişcări mecanice; aceste din urmă fapte fură socotite ca arătări de lux, ca fapte cari nu turbură întru nimic legile universului, fie că ele există, fie că ele nu există.

Se ajunse, cu un cuvânt, la tăgăduirea faptelor cari nu se pot explică prin ştiinţa mecanicei.

Şi cu aceasta se ajunse la înjosirea omului. Omul se prefăcu în vierme, pentru a nu turbură prin faptele sale sufleteşti, mersul majestos al naturei.

Filosofii mecanicişti de astăzi, sunt urmaşii direcţi ai vechilor cititori de stele.

CAPITOLUL II.

OGLINDA CONȘTIINȚEI

1. Asemănarea înșelătoare dintre oglindă și conștiință. — 2. Oglinda vrăjită care vede peste tot. — 3. Rătăcirile simțurilor. Sofiști. — 4. Rațiunea în opoziție cu simțurile. Materialiștii și idealiștii. — 5. Iem. Kant. Aprioriismul din conștiință. — 6. Romanticii. — 7. Hegel. Schimbarea punctului de vedere kantian. — 8. Influența hegelismului asupra scriitorilor contimporani. Inapoi la Kant!

1. Ochiul, principalul organ al conștiinței, are o mare asemănare cu oglinda. Din această pricină, a fost ușor să se nască credința, că între conștiință și oglindă este aceeași mare asemănare. Pentru cei mai mulți conștiința este cu deabinele un fel de oglindă. In această privință tineri și bătrâni, culți și inculți, au cam aceiași părere.

Un tlăcău dela țară n'ar îndrăzni niciodată să pună la ședătoarea satului său o ghicitoare ca aceasta: am o oglindă cu două fețe, o întorc pe o față și văz în ea lucrurile de astăzi, o întorc pe cealaltă față și văz în ea lucrurile de ieri, — căci toți l'ar înțelege și s'ar face derâs; fiecare ar ști că este vorba de mintea omenească, adică de conștiință. De asemenea, oamenii cei mai culți nu se feresc să pună la un loc însușirile conștiinței cu acelea alé oglinzei. Așa în anii din urmă, una din problemele cele mai arzătoare ale filosofiei socialismului a fost întrebarea, dacă conștiința morală și ideile unei societăți sunt sau nu oglinda structurii economice a acesteia. In sfârșit mai toată lumea crede că deosebirea dintre adevăr și minciună este o deosebire de oglindire; adevărul oglindește exact realitatea, pe când minciuna nu. Peste tot este vorba așa dar de oglinda conștiinții,

de conştiinţa oglindă. Lumea există odată în forma sa materială, apoi există şi a doua oară în oglinda conştiinţei noastre. Această existenţă „de a doua oară“ în oglinda conştiinţei noastre, este o existenţă fantomă. Lumea există în adevărata ei realitate o singură dată, în forma sa materială, iar existenţa „de a doua“ este o existenţă subiectivă a noastră. Lumea nu se înmulţeşte prin faptul că-şi resfrânge chipul său în conştiinţă, precum nici banii nu se înmulţesc prin faptul, că numărându-i în faţa unei oglinzi, ei se văd îndoiţi.

Conştiinţa este dar o oglindă. Aceasta pare a fi limpede.

Şi totuşi, aceasta este una dintre cele mai mari erori ale gândirii omeneşti. Pe această eroare s'au întemeiat atâtea şi atâtea sisteme filosofice greşite, dintre cari unele au trecere şi în zilele noastre. Fără eroarea conştiinţei-oglindă nu s'ar fi lăţit aşa de uşor nici povestea omului vierme.

2. In adevăr, conştiinţa este o oglindă, dar o oglindă mai preţioasă ca oglinda de metal sau de sticlă, ea este o oglindă vrăjită.

Despre oglinda vrăjită, iată ce zice o poveste, între multe altele:

Erà odată ca niciodată...

„Erà odată o fată de împărat, care nu voià să se mărite decât după cel ce s'ar puteà ascunde aşa, ca să nu-l poată găsì nimeni. Ea aveà *o oglindă vrăjită*, prin care puteà vedeà lucrurile cele mai depărtate, *dar pe sine însăşi ea nu se puteà vedeà*. Nenorocitul, care erà găsit de fata de împărat, îşi perdeà capul».

Şi povestea spune, cum toţi petitorii îşi perdeau capul, fiindcă nu se puteau ascunde de oglinda vrăjită, până ce Făt frumos prefăcut într'o floare de trandafir se ascunse în părul de aur al miresei, şi aşa scăpă să nu fie văzut de oglinda vrăjită. Făt frumos se cunună cu fata de împărat şi sparse oglinda în mii de bucăţi.

Oglinda vrăjită din această poveste este oglinda con-

ştiinţei omeneşti. Oglinda obişnuită resfrânge numai aceea ce se află înaintea sa, pe când oglinda conştiinţei resfrânge şi ceeace nu se află înaintea sa; ea pătrunde dincolo de marginile prezentului. Lucrul ce a fost şi nu mai este, conştiinţa are darul să-l revadă iarăşi în amintire; lucrul depărtat şi ascuns în spaţiu, conştiinţa are darul să-l găsească unde este. O oglindă vrăjită este dar conştiinţa. Numai un singur cusur, un mare cusur are această oglindă, şi anume: pe sine însăşi ea nu se poate vedeà. De aceea, această oglindă a conştiinţei, când este vorba de lucrurile din afară de ea, ea le cunoaşte pe toate; nimic nu poate să reziste puterii sale de pătrundere. Dar când este vorba de sine însăşi, ea este fără putere. Ea pe sine însăşi nu se poate cunoaşte.

Apoi, ca şi în poveste, oglinda conştiinţei sfârşeşte prin a fi învinsă.

Fiecare om poartă cu sine o oglindă vrăjită. Iar omenirea întreagă poartă oglinda cea mai vrăjită; căci omenirea are ştiinţa adevărului, care este o oglindă făurită din lumina atâtor conştiinţe individuale.

Dar vedeţi soarta acestei omeniri, care poartă cu sine oglinda cea mai vrăjită! Stăpână, prin pătrundere, peste toate lucrurile ce sunt în afar de ea, din pricina cusurului că ea pe ea însăşi nu se poate oglindì, omenirea ajunge la urmă să se creadă mai pe jos decât toate aceste lucruri. Realitatea şi eternitatea sunt date ca însuşiri lucrurilor din afară, adică lucrurilor resfrânte în oglindă, pe când purtătoarea însăşi de oglindă, omenirea, se socoteşte pe sine ca o simplă deşertăciune...

Povestea conştiinţei-oglindă este o variantă a poveştei omului vierme.

3. Cum a ajuns să se răspândească părerea că în conştiinţa sa omul are o oglindă a lumei, nu este nevoie de arătat. Este aşa de mare asemănarea dintre ele, la prima vedere, că este mai de grabă nevoie să arătăm cum a ajuns să se recunoască, în sfârşit, că această părere este o eroare. Şi când zicem: să se recunoască, în-

ţelegem numai pe oamenii de ştiinţă; căci imensa majoritate a oamenilor crede încă, şi va mai crede multă vreme, în povéstee oglinzii din conştiinţă.

Indoiala a pornit dela obişnuitele rătăciri ale simţurilor. Aceeace pare unuia dulce, altuia îi se pare lipsit de ori şi ce dulceaţă, dacă este bolnav, sau în rele dispoşiţii. Toate însuşirile corpurilor cu cari suntem în legătură, nu rămân aceleaşi, decât întrucât suntem şi noi aceaşi; cu schimbarea noastră organică să schimbă şi ele. Chiar şi cele mai nedeslipte însuşiri ale obiectelor din afar, cum sunt culorile, şi ele să schimbă după starea corpului nostru. Un om atins de boala gălbinării vede lucrurile într'altfel decât omul sănătos şi bine dispus. Apoi copilul, fară experienţă, vede într'un fel, iar omul bătrân cu experienţă, vede altfel. Rătăcirile să întâlnesc la toate simţurile. Sunetele auzite de unul sunt deosebite de cele auzite de altul. De gust şi miros, nu mai vorbim. Fiecare cu gustul său, cum zice şi omul din popor. Nu e frumos ce e frumos, ci e frumos ce-mi place mie, — cum ştie fiecare.

Rătăcirile simţurilor, cu un cuvânt, trezesc prima îndoială. In conştiinţă vine adeseori de se resfrânge lumea din afară într'un chip falş, de nerecunoscut. Doi oameni stau în faţa aceluiaş lucru, şi fiecare vede câte un lucru deosebit; ce fel de oglindire este aceea care se petrece în conştiinţa lor? Cum să mai avem încredere în oglinda conştiinţei, când ea resfrânge lucrurile, nu după cum sunt acestea, ci după cum este purtătorul conştiinţei!?

Dela o asemenea îndoială până la neîncrederea absolută, este numai un pas. Câţiva filosofi, — cei dintâiu în Europa, s'au numit sofişti, şi au trăit în Grecia veche pe la anul 400 înainte de Christ, — au şi făcut acest pas. Iată argumentarea lor. Dela lucrurile din natură, noi nu avem în mintea noastră o copie acurată, ci fiecare vede, aude şi simte deosebit, după felul individualităţii sale. Neavând dela lucruri o copie acurată, nu avem despre aceste lucruri nici amintirea asemănătoare; aşà că des-

pre lucruri nu putem să afirmăm nimic cu siguranţă. Fiecare afirmă ceeace crede, iar nu ceeace este în realitate. Simţurile dau o imagine falsificată; amintirea dă o imagine falsificată. Fiecare om este măsura înţelegerii sale, dar nu şi a înţelegerii altuia. Fiecare îşi are oglinda conştiinţei sale colorată deosebit; cum dar să vadă cu toţi lumea în acelaş fel? Aşà că, în definitiv, de adevăr nu poate fi vorba; adevărul, unul şi acelaş pentru toţi, nu există. Dar neexistând un adevăr, unul şi acelaş pentru toţi, nu există nici realitatea care corespunde acestui adevăr; căci un lucru despre care nimeni nu poate comunicà cevà în mod sigur, este ca şi cum n'ar existà. Atunci ce există, după sofişti? Există părerile individuale; simţirile individuale; plăcerile individuale!

Sofiştii ar fi putut merge şi mai departe. Ei ar fi putut pune la îndoială şi existenţa părerilor individuale... Căci existenţa părerilor individuale presupune o unitate şi o continuitate înlăuntrul unei fiinţe individuale; şi cu ce drept putem noì afirmà aşà cevà? Nu se schimbă oare şi individul dela un moment la altul? Cu desăvârşire unitară şi continuă nu rămâne vieaţa individului decât în intervalele foarte mici; iar în intervale mai lungi individualitatea variază! Prin urmare sofiştii ar fi putut merge mai departe, şi ar fi putut zice: nu numai că nu există adevăruri comune pentru toţi oamenii, dar nici măcar pentru un singur om nu există adevăruri valabile pentru toată vieaţa! In lăuntrul unei societăţi, fiecare om îşi are părerile sale individuale; dar şi înlăuntrul fiecărui om părerile se pot schimbà dela un minut la altul...

Şi aşa, ce ar mai fi rămas din oglinda conştiinţei? Nimic, de sigur. Dar nu rămâne din ea mai nimic şi aşa cum ne-o înfăţişează sofiştii.

Iată-ne dar ajunşi dela o extremitate la alta. Pe câtă vreme nu se luaseră în seamă rătăcirile simţurilor, părerea împărtăşită de toţi, erà că în conştiinţa sa omul are o oglindà, în care se resfrânge lumea aşa cum ea este; încă ceva mai mult, că oglinda conştiinţei sale este o

oglindă mai preţioasă decât cea obişnuită, fiindcă în oglinda conştiinţei se resfrâng şi amintirile despre lucruri, iar nu numai lucrurile cari sunt de faţă, cum se întâmplă în oglinzile obişnuite. In urma învăţăturii sofiştilor însă oglinda conştiinţei pierde ori şi ce calitate. Ea rămâne un fel de oglindă înşelătoare, în care fiecare citeşte ce-i place şi cum îi place, şi de nici un ajutor încaltea pentru cunoaşterea adevărului. Apoi în vreme ce, cât nu s'a ţinut seamă de rătăcirile simţurilor, lumea apăreà ca îndoită, odată aşa cum ea este în realitate, şi a doua oară aşa cum ea se oglindeşte în conştiinţă; de îndată ce se ţine seamă de rătăcirile simţurilor, lumea în loc de a mai fi îndoită este suprimată şi în locul ei puse părerile individuale. In cazul d'intâiu, se credeà cel puţin într'o ştiinţă a lucrurilor din afară, adică a lucrurilor oglindite în conştiinţă, pe când în cazul de al doilea, ori şi ce ştiinţă este înlăturată, căci pe păreri individuale nu se poate clădi nimic durabil ştiinţificeşte.

Sofiştii nimiciră, astfel, părerea că în conştiinţă omenească se oglindeşte întocmai lumea din afară, dar dimpreună cu această părere, ei nimiciră şi fundamentele ştiinţei. Prin filosofia lor sceptică, ei liberară gândirea omenească de o veche eroare; dar cu ce preţ? Cu preţul de a pune la un loc cu această eroare şi toate adevărurile ştiinţei; şi ştiinţei, nu numai a acelei trecute, ci şi a oricărei ştiinţe în viitor!

Negreşit, trebuia să fie o exagerare în învăţătura sofiştilor.

Filosofii de după ei au învederat'o cu prisos.

4. Din învăţătura sofiştilor, o afirmare însă nu poate fi tăgăduită şi anume, că oglinda conştiinţei resfrânge lumea din afară, într'un chip subiectiv şi nu într'un chip credincios. Aceeace vedem noi în oglinda conştiinţei este departe de a fi o copie fidelă a lumei din afară.

Această afirmare rămâne, căci ea se adevereşte prin experienţa fiecăruia dintre noi. Noi cu toţi ştim, că da-

tele simţurilor ne duc adeseori în rătăcire. Şi aceasta o vedeau şi contimporanii sofiştilor.

Cu această afirmare însă, cum se va împăcà dorinţa de a cunoaşte adevărul despre lume; dorinţa de a aveà, cu un cuvânt ştiinţa? Din momentul în care, credinţa în fidelitatea oglinzii pe care o avem în suflet, este ştirbită, nu este ştirbită şi credinţa că putem cunoaşte adevărul? Oare fi-va cu putinţă să înţelegem lumeà şi fără a mai presupune că sufletul nostru îi serveşte acesteia drept oglindă?

Adâncă întrebare. Mai bine de două mii ani ea a frământat gândirea filosofilor europeni. Şi răspunsul, care s'a găsit la această întrebare, câţi îl cunosc în zilele noastre? Puţini, prea puţini. Pentru cei mai mulţi chiar întrebarea este cu desăvârşire nouă.

Cu ştirbirea credinţei în fidelitatea oglinzii din suflet, sofiştii, cum văzurăm, ştirbiră şi credinţa în posibilitatea ştiinţei. Nu putem ştì adevărul, ziceau ei, fiindcă imagina reală a lumei ne este turburată de subiectivitatea simţurilor noastre, în aşà mod, că fiecăruia nu-i este dat să cunoască bine decât părerile sale individuale. Să lăsăm la o parte pretenţiunea de a ştì adevărul absolut, şi să ne mulţumim cu cunoştinţele relative. Pe acestea din urmă să le propage fiecare după cum îi cere interesul. Să creadă fiecare în adevărul care îi aduce lui un mai mare profit. In măsura utilităţii stă şi măsura adevărului.

Aşà fu învăţătura scepticilor sofişti. Sunt şi astăzi filosofi cari o găsesc mulţumitoare.

Dar curând după sofişti, adânca întrebare primì un alt răspuns.

Simţurile este adevărat că ne duc în rătăcire, ziseră filosofii din şcoala lui Socrate, şi pe oglindirea lor nu putem pune mare temei; dar deasupra simţurilor existà judecata raţională. Lumea reală se oglindeşte imperfect în oglinda simţurilor, dar această oglindire se corectează apoi şi se restabileşte cum trebue de către raţiune. Sim-

ţurile nu dau decât o cunoştinţă imperfectă, pe când raţiunea dă o cunoştinţă perfectă şi clară.

Cu deosebirea făcută între simţuri şi raţiune, de către şcoala lui Socrate, se deschideà o nouă perspectivă pentru filosofie, poate cea mai bogată perspectivă în teorii şi sisteme.

Secole dearândul au clădit filosofii pe această deosebire. Mai întâiu, ei au găsit în această deosebire mijlocul de a răspunde sofiştilor. Cu dublarea oglinzei din suflet, înţelegerea lumei părea acum iarăşi limpede. De o parte simţurile, cu oglinda lor cea turbure, care dă o imagine imperfectă despre lume; de altă parte raţiunea, cu oglinda ei divină, care resfrânge totul perfect. Omul ignorant se ia după imagina primei oglinzi, care este mai ispititoare prin varietatea sa, dar omul de ştiinţă, filosoful, se încredə numai în imaginea celei de a doua oglinzi, a celei raţionale. Tot ce iese turburat de simţuri, se corectează şi se purifică de raţiune.

Aceasta este prima consecinţă a deosebirii făcute.

Acum a doua consecinţă tot aşa de importantă este următoarea.

Lumea se resfrânge şi prin simţuri şi prin raţiune. Simţurile sunt deosebite de raţiune. Să nu fie oare şi lumea resfrântă prin raţiune alta decât lumea resfrântă prin simţuri? Cum raţiunea este de o esenţă mai superioară, divină chiar, să nu fie şi lumea care ajunge până la ea de o esenţă mai superioară? Cu alte cuvinte, lucrurile lumii cari stau dinaintea simţurile noastre, în drumul lor spre raţiune să nu se purifice şi ele de tot ce este neesenţial, de tot ce este trecător, şi să apară astfel înaintea raţiunei mai perfecte şi mai raţionale?

Negreşit, răspunseră filosofii, începând cu Platon. Lumea care ajunge până la raţiune trebue să fie ~~mai~~ superioară lumii aceleia, care se opreşte la simţuri.

A doua consecinţă importantă erà astfel formulată, în principiu. La câte teorii şi la câte sisteme n'a dus ea mai departe!

Există o lume pentru raţiune, şi o lume pentru sim-

ţuri. Lumea pentru simţuri o cunoaştem cu toţi. Cum este lumea pentru raţiune?

Răspunsul filosofilor, iată-l.

După cei materialişti: lumea care rămâne pentru raţiunea noastră, după ce îndepărtăm din ea însuşirile subiective cu care o îmbracă simţurile, este lumea materială compusă din atomi. Aceşti atomi se deosebesc între dânşii prin mărime, greutate şi formă; ei sunt unităţi, cari nu se mai pot desface în părţi; sunt tari, că nu pot fi pătrunşi; şi sunt despărţiţi între ei prin spaţiuri goale. Această lume a atomilor este lumea reală; este lumea care ne explică şi pe cealaltă lume a simţurilor.

După idealişti din potrivă; în lumea ce stă înaintea noastră sunt două părţi: o parte este a substánţei, sau a ideei, şi altă parte a posibilităţii materiale. Substanţa se defineşte prin formă sau idee. Intrucât materia ia o formă, sau realizează o ideie, întru atât ea se ridică la realitatea ei substanţială. Lumea formelor sau a ideilor, este lumea etern existentă, şi care explică pe cea materială.

Acestea sunt răspunsurile date de materialişti şi idealişti. Le-am redat în modul cel mai sumar, fără însă să scoatem din ele afirmaţiunile cele mai caracteristice.

După înfăţişare ele par opuse.

Pentru materialişti, lumea cea reală este lumea atomilor, pe când pentru idealişti, lumea cea reală este aceea a formelor (direcţia lui Aristoteles), sau aceea a ideilor (direcţia lui Platon). In fond însă ele au între ele o mare asemănare. Atât răspunsul materialiştilor, cât şi răspunsul idealiştilor, sunt făcute în vederea deosebirei dintre raţiune şi simţuri; sunt formularea unei deosebiri în lumea din afară, cu scopul de a corespunde deosebirii din lumea dinăuntru. Oglinda raţiunii aveà nevoie de o lume mai inteligibilă, de cum erà lumea simţurilor. Iată pentru ce se dete pe seama raţiunii oglindirea lumei atomilor, a formelor şi a ideilor, şi nu lumea cea prea variată şi prea încărcată cu fel de fel de însuşiri secundare, cum este aceea a simţurilor.

Filosofii materialişti şi filosofii idealişti rămaseră în ceartă asupra cestiunii de a şti din ce elemente este compusă lumea cea reală şi raţională; rămaseră în ceartă întru câtva şi asupra cestiunii de a şti, ce aparţine raţiunii, şi ce aparţine simţurilor; dar asupra unui lucru erau ei însă cu toţii de aceiaşi părere, anume că oglindirea în conştiinţă a lumei, aşà cum se face ea în aparenţă, nu duce la nici o ştiinţă, şi că trebuiesc deosebite elementele raţionale ale lumei de cele neraţionale, elementele reale de cele nereale.

Acì stă punctul comun între filosofii materialişti şi idealişti, şi care, cu toate celelalte deosebiri dintre ei, îi face să fie puşi la un loc unii cu alţii, în istoria de desrobire a minţii omeneşti de sub eroarea cea mult înrădăcinată a conştiinţei oglindă!

Cu toate deosebirile dintre ei, nici unul dintre filosofii materialişti şi idealişti, din toţi câţi au trăit dela începuturile culturii eline şi până acum de curând în timpurile moderne, nici unul n'a pus serios la îndoială credinţa, că simţurile şi raţiunea omenească stau ca nişte oglinzi pregătite să primească impresiunile din afară, pentru a-şi reconstitui apoi din acestea imaginea lumei reale. Idealiştii ca şi materialiştii n'au bănuit niciodată că o asemenea oglindire în suflet se bazează numai pe o asemănare înşelătoare.

Se înţelege însă de sine, că deşi ei au avut această credinţă greşită, nu tot ce au scris ei a fost fără folos pentru propăşirea ştiinţei. Cu toată credinţa lor greşită, omenirea a tras folos din teoriile şi sistemele lor, fiindcă fără ele nu s'ar fi putut trece mai departe. Sistemele materialiste şi idealiste, cari au umplut intervalul de mai bine de două mii de ani, cât a trecut dela învăţătura sofiştilor, până la timpurile moderne din urmă, au fost absolut necesare pentruca să tâlmăcească şi să restălmăcească pe toate feţele vechea eroare; să tragă din ea toate consecinţele posibile. Numai după ce aceste sisteme au dăpănat toate argumentele *pro* şi *contra*; numai după ce ele şi-au arătat reciproc toate slăbiciunile, numai

după săvârşirea operii lor a fost cu putinţă reluarea din nou a vechei întrebări adânci, şi s'a putut face rezolvarea ei în altfel.

Oare, fi-va cu putinţă să cunoaştem lumea şi fără să presupunem că sufletul nostru îi serveşte acesteia drept oglindă?

Fi-va sufletul omenesc numai un ochiu pasiv al lumei?

Acela care va răspunde negativ, va răsturnà dintr'odată toată baza pe care se sprijineau până la dânsul idealiştii şi materialiştii. Şi acela, cu drept cuvânt, va puteà să se laude că a săvârşit, în domeniul filosofiei, o tot aşa de mare revoluţiune, ca şi aceea pe care a săvârşit-o în domeniul astronomiei Copernic, care a dovedit că nu soarele se învârteşte în jurul pământului, ci pământul în jurul soarelui.

Aşteptatul Copernic al filosofiei moderne va desrobì gândirea filosofică de sub stăpânirea unei erori, tot aşa de vechi şi de amăgitoare, cum erà aceea care ţineà în loc de mii de ani ştiinţa astronomiei.

5. Acest aşteptat Copernic al filosofiei, fù filosoful Iemmanuel Kant, care a trăit între anii 1724—1804, în oraşul Königsberg din Germania de Nord.

Este curios, că argumentul principal, prin care a dovedit Kant că vechea credinţă este o eroare, este luat tocmai din experienţa văzului, adică din datele organului care părea cel mai asemănat oglinzii.

Iată şi modul cum el prezintă acest argument.

Cu ochii noi vedem toate lucrurile în spaţiu; este el însă, spaţiul, o însuşire a lucrurilor din afară, sau este o intuiţiune proprie conştiinţei noastre, şi care se adaogă din partea acestei conştiinţe la experienţa lucrurilor din afară? Dacă conştiinţa este socotită ca o oglindă pasivă, întrebarea nici că are rost, căci negreşit, atunci spaţiul este pus pe seama însuşirilor externe ale lucrurilor. Dar să vedem, zice Kant, putem noi să înţelegem formarea spaţiului, făcând presupunerea că el ne vine din afară?

In cazul acesta, dacă spaţiul ne-ar veni din afară, ca o însuşire a lucrurilor, atunci el ar trebui să se formeze treptat după cunoaşterea lucrurilor, pe când noi ştim că nouă ne este imposibil să avem imaginea celui dintâiu lucru în conştiinţa noastră, fără ca să avem mai dinainte cunoştinţa spaţiului în care se va localizà acel lucru. Cu alte cuvinte, noi nu ne putem închipui imagini despre lucruri în conştiinţa noastră, fără a aveà mai dinainte spaţiul, în care fiecare dintre aceste imagini îşi are locul şi direcţiunea anumită. Spaţiul nu vine dar din experienţă, ci el face posibilă dela început experienţa.

Apoi, mai departe urmează Kant, noi ne putem închipuì conştiinţa golită de orice imagine a lucrurilor, dar nu şi de spaţiu; spaţiul rămâne în conştiinţă, chiar dacă nu ne gândim la ceva. Prin urmare, existenţa spaţiului nu atârnă de existenţa lucrurilor.

Dar să fie spaţiul o ideie abstractă ieşită din alte idei, întocmai cum este ideía de animal, bunioară, o ideiă abstractă, deasupra celorlalte idei de felurite animale? Nici aceasta nu se poate susţine, zice Kant, pentru următorul motiv. Ideile mai puţin abstracte, cum sunt ideile despre diferitele animale, pot stà de sine şi fără existenţa ideii celei mai abstracte a animalului, pe când ideile diferitelor feluri de spaţiuri, nu pot existà fără ideia spaţiului intuitiv, căci felurimile de spaţiu sunt numai părţile sau determinările acestuia. In realitate aceea ce noi avem în conştiinţă este intuiţiunea unui singur spaţiu, pe care o putem îmbucătăţì după voie, iar nu mai multe idei de spaţiuri, pe care apoi să le adunăm într'o singură ideie. Prin urmare spaţiul nu este o ideie abstractă.

In cele din urmă spaţiul intuitiv, acela pe care îl avem în conştiinţa noastră, noi îl gândim ca infinit, însuşire pe care n'am aveà dreptul să i-o dăm, dacă el ar fi extras din experienţa lucrurilor din afară. El ar trebuì să rămână mărginit la suma experienţelor.

Din toate acestea, aşa dar rezultă, zice Kant, că spaţiul nu vine din afară, ci este o intuiţiune a conştiinţei

noastre; o intuiţiune care, nu numai că nu ne vine din afară, dar din potrivă ea face tocmai posibilă vederea lucrurilor din afară. Spaţiul este o intuiţiune *a priori*, adică o intuiţiune pe care o are conştiinţa înainte de experienţă.

Cu scoaterea spaţiului din rândul însuşirilor pe care le are lumea din afară, se dete o lovitură de moarte credinţei de până acì, că în conştiinţa omenească lucrurile din afară se resfrâng ca într'o oglindă pasivă. Şi Kant nu se mărginì numai la spaţiu. El demonstră că şi timpul este tot o intuiţiune *a priori*, întocmai ca şi spaţiul; apoi că şi legăturile pe care le face mintea în judecăţile sale de ştiinţă exactă, — toate funcţiunile sufleteşti puse altă dată pe seama raţiunei, — toate departe de a fi nişte copieri ale legăturilor dintre lucrurile externe, sunt creaţiunile proprii ale conştiinţei omeneşti. Această conştiinţă, după noua filosofie a lui Kant, se ridică dela rolul de pasivitate, pe care îl aveà până acì, la rolul de organizatoare a lumei. Icoana universului întreg se plămădeşte în conştiinţa omenească, după formele şi funcţiunile *a priori* ale acesteia; universul nu există decât cum îl vrea conştiinţa. Deosebirile făcute de filosofiile materialiştilor şi idealiştilor de altă dată, căzură cu toate în urma lui Kant. Nu există o lume a atomilor, ori o lume a formelor sau a ideilor, în deosebire de lumea simţurilor, ci există o singură lume, aceea care se formează din împreunarea formelor şi determinărilor *a priori* ale conştiinţei active cu materialul adus de simţuri.

In locul pasivităţii de oglindă, venì acum rândul să se vorbească de activitatea, de spontaneitatea, de puterea creatoare a conştiinţei omeneşti!

Acel care s'a numit pe sine un nou Copernic, deschise în adevăr o nouă cale filosofiei.

6. Dar pare să fie o lege a culturei omeneşti, ca totdeauna o eroare veche şi înrădăcinată să nu părăsească gândirea omenească, fără ca ea să se răsbune. Pe urma

ei rămâne cevà care diformează noul adevăr până ce îl aduce să se asemene cu vechea eroare.

Aşà s'a întâmplat şi cu filosofia lui Kant. Reforma lui servì mai întâi să readucă din nou rătăcirile vechilor sofişti. Povestea oglinzii vrăjite revenì apoi sub o altă formă.

Aceeace constituià partea centrală şi fundamentală a filosofiei lui Kant erà teoria despre *apriorismul* funcţiunilor conştiinţei, adică înfăţişarea conştiinţei ca un ce activ care organizează şi face posibilă ori şi ce experienţă. Lucrurile pe cari le vedem noi înaintea noastră, după filosofia lui Kant, nu sunt elementele unei lumi materiale neatârnate de noi, şi nu sunt nici imagini resfrânte de conştiinţa noastră în mod pasiv, ci sunt produsele la cari au contribuit funcţiunile vii ale conştiinţei, sunt rezultatele împreunării acestor funcţiuni cu impresiunile venite din afară. Aceeace face ca lucrurile din afară să intre în sfera înţelegerii noastre, şi să fie obiecte de ştiinţă înlănţuite în determinismul universului, sunt tocmai funcţiunile *a priori*. Prin urmare, tendinţa fundamentală a filosofiei Kantiene este de a rupe cu eroarea trecutului, după care conştiinţa este un fel de oglindă pasivă, şi de a instalà în locul acestei erori, conştiinţa în rolul ei de părtaşă activă la constituirea realităţii.

Conştiinţa este activă, este spontană, este creatoare, zice Kant. Dar este ea totdeodată şi arbitrară? Adică, o conştiinţă activă, spontană şi creatoare, trebue să o înţelegem numai decât ca pe o conştiinţă, care se determină după liberul său arbitru, sau mai bine zis, după capriciul său? Formele şi funcţiunile acele *a priori*, despre cari vorbea Kant, trebue să le înţelegem ca pe un contigent variabil pe care îl aduce conştiinţa omenească după timp, loc, şi individ?

Părerea lui Kant, în această privinţă, nu lasă nici o îndoială. Conştiinţa este activă, spontană şi creatoare, dar nu este arbitrară. Formele şi funcţiunile prin care ea se manifestă sunt invariabile pentru toate timpurile,

pentru toate locurile, şi pentru toţi indivizii. Aceste forme şi funcţiuni sunt ca şi ale unei conştiinţe universale (Bewusstsein überhaupt), cu toate că ele se manifestă de fapt în fiecare conştiinţă individuală. Arbitrarul este exclus cu desăvârşire. Şi este aşa de exclus, că filosoful Kant nici nu s'a gândit să descopere funcţiunile şi formele *apriori* prin observarea conştiinţei empirice, ci a dedus aceste forme şi funcţiuni din analisa ştiinţelor exacte, din matematică şi mecanica. Fiindcă aceste ştiinţe dau adevăruri universale şi necesare, şi fiindcă aceste adevăruri nu s'ar puteà explicà fără anumite forme şi funcţiuni aprioristice ale minţei, de aceea zice Kant, aceste forme şi funcţiuni trebue să existe în conştiinţă. Nu din observarea conştiinţei empirice, ci din logica ştiinţelor exacte a dedus Kant activitatea conştiinţei. Prin urmare această activitate este strict determinată de existenţa ştiinţei; şi când ea se manifestă, nu se poate manifestà decât în concordanţă cu ştiinţa. Este, aşa dar, în conştiinţa omului o activitate aprioristică, în felul cum concepeà Descartes că este o activitate şi în voinţa lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea, zicea Descartes, dar a creat-o după legile mecanicei. Aşa şi conştiinţa din filosofia lui Kant Ea crează realitatea, dar o crează după legile stabilite de ştiinţele exacte.

De această părere a lui Kant însă urmaşii săi imediaţi se depărtează cu totul. Aceştia uitară că activitatea conştiinţei este bine fixată de logica ştiinţelor exacte şi, în consecinţă, îi lăsară un câmp liber de arbitrarietate. Conştiinţa devine un fel de suveran, fără frâu. Aşa voiesc, aşa fac! Aşa îmi place să fie lumea, aşa să şi fie!

In locul *autonomiei* conştiinţei, adică a determinării după legi proprii, se întronă, după Kant, *autocraţia* conştiinţei, adică puterea conştiinţii de a se determinà cum vreà.

Rezultatul practic fù acesta. Conştiinţa nu mai fù socotită ca o oglindă pasivă, care resfrângeà lumea din afară, dar în schimb, ea fù socotită ca o oglindă miraculoasă, în care, fiecare vede ce-i place. Vrei să schimbi

realitatea? Lucrul cel mai uşor. Pune-ţi în minte să fie altfel şi realitatea se va schimbà după cum vrei! Dispoziţia conştiinţei este bagheta magică, cu care schimbi lumea în toate chipurile.

Kant considerase filosofia lui ca un idealism obiectiv fiindcă ea adusese dovada că realitatea externă este condiţionată de legile subiectivităţii omeneşti; urmaşii săi însă schimbară acest idealism într'un fel de idealism magic.

Urmaşii aceştia ai lui Kant constituiră aripa extremă a romantismului.

Ei readuseră din nou la cinste vechea sofistică, din 'nainte de Platon.

Se înţelege, că în ce priveşte cuvintele şi înfăţişarea, aceşti romantici sunt foarte deosebiţi de vechi sofişti. Vechii sofişti erau oameni practici, cari doreau să stăpânească poporul prin arta vorbirii, şi de aceea argumentele lor erau luate mai mult din retorică, pe când romanticii sunt poeţi, cari voesc reformarea lumii prin poezie. Sofiştii vechi se închinau înaintea omului puternic, tiranului, care aveà dreptul să-şi realizeze dorinţele individuale, fiindcă alt adevăr nu este pe lume decât acela care se impune de cel puternic; pe când romanticii după Kant, se închinau înaintea omului de geniu, care are dreptul să impună omenirii formele intuiţiunii sale artistice... In fond, icoana lumii este falşificată de unii şi de alţii, cam tot atât de mult. Pentru poeţii cei noui, ca şi pentru ritorii vechi, lumea se crează după voie, privind numai în oglinda cea magică a conştiinţei.

7. Poezia romanticilor nu ţinù mult. Europa modernă erà şi deprinsă să gândească mai matur ca vechea Eladă.

Cu toate acestea, urmele romanticilor nu s'au şters cu desăvârşire nici astăzi. Când şi când, în literatura contimporană se mai aude, ici şi colo, câte un ecou al acestor visători; câte un filosof sau poet, care aşteaptă reforma lumii dela bagheta idealismului magic.

Continuatorii serioşi ai lui Kant nu întârziară să se arăte.

Cei d'intâi dintre aceştia crezură, că metoda lui Kant de a deduce formele aprioristice ale conştiinţei din logica ştiinţelor exacte nu este destul de mulţumitoare. Această metodă dă rezultate prea aride, şi ţine prea puţin seamă de aspiraţiunile inimii. Continuatorii lui Kant voiau printre formele şi funcţiunile conştiinţei să se găsească şi elementele idealului, după care noi preţuim vieaţa; să se găsească, cu alte cuvinte, forţa care impune realităţii realizarea idealurilor omeneşti. Căci, dacă însăşi conştiinţa omenească creează realitatea, cum ziceà Kant, cum de n'ar ţine seamă, ea conştiinţa, tocmai de aceea ce o preocupă pe ea mai mult? Cum de n'ar organizà ea realitatea lumei după aceea ce este pentru dânsa cu mai multă valoare?

Această preocupare o aveau de altmintreli şi romanticii. Àcì erà şi meritul lor. Dar romanticii făceau greşala să se preocupe numai de aceea ce are o valoare pentru conştiinţa individuală, şi nu de conştiinţa în genere, cum făcuse Kant. Romanticii, din pricina aceasta s'au oprit unii la presupusele funcţiuni ale geniului, iar alţii, în mod mai logic, s'au oprit la funcţiunile sentimentului. Realitatea, după ei, trebuià să corespundă la tot ce este mai original şi mai intim în conştiinţa individului. Ceilalţi continuatori ai lui Kant, însă reveniră la conştiinţa în genere a lui Kant, dar din alt punct de vedere.

Cel mai ilustru dintre aceşti continuatori a fost Hegel.

In filosofia lui Hegel aproape că nu mai găsim urmă din mecanismul pe care se întemeiase Kant. La Hegel totul curge pe valurile istoriei. Conştiinţa în genere a lui Kant, se transformă la dânsul în conştiinţa istorică a popoarelor. Apriorismul kantian se transformă în obiectivismul culturei. Kant identificase formele şi funcţiunile aprioristice cu intuiţiunile şi axiomele ştiinţei lui Newton; iar Hegel identifică aceleaşi forme şi func-

țiuni cu diferitele trepte de desvoltare ale conștiinței de sine a popoarelor. In locul intuițiunilor de spațiu și de timp, bune pentru teoremele matematice, și în locul judecăților *a priori*, indispensabile mecanicei, Hegel pune idealurile, spre cari s'a îndreptat dela începutul ei societatea omenească. El vorbește de progresul libertății; de progresul conștiinței de sine a popoarelor; de identificare progresivă a realului cu idealul. La Hegel, cu un cuvânt, activitatea conștiinței ia o direcțiune teleologică, adică urmărește un scop. Hegel vede lumea prin ochiul unui istoric, pentru care totul este în transformare spre realizarea idealului; pe când Kant vede lumea prin ochiul unui mecanic, pentru care totul este un echilibru de forțe pururea aceleași.

8. Care dintre ei doi are dreptate?

Grea întrebare pentru timpul nostru.

Cei mai mulți, deși nu o recunosc, sunt de partea lui Hegel. Filosofia acestuia a intrat așà de adânc în mentalitatea omului de astăzi, încât acesta este adesea hegelian, fără ca măcar să știe.

Este și așà de ademenitoare filosofia lui Hegel! Ea reunește la un loc seriozitatea filosofiei lui Kant cu vanitatea individualistă din poezia romanticilor. Punctul important din filosofia lui Kant, adică recunoașterea participării conștiinței la formarea realității, rămâne și la Hegel, dar, pe lângă aceasta, se mai adaogă la Hegel și dreptul conștiinței de a-și formà realitatea după un ideal al său. Conștiința făurește imagina lumei, în armonie cu aspirațiunile sufletului omenesc, și după un plan pe care îl vedem realizat în istoria popoarelor.... Poate fi cevà mai ademenitor, ca o asemenea filosofie? Ea este filosofia omului încrezut în sine; este sfârșitul povestei omului vierme! Mulți împărtășesc filosofia lui Hegel, fără ca măcar să știe că sunt hegeliani.

In multe privințe, se poate chiar afirmà că Europa de astăzi trăește în plin hegelianism.

Literatura politică, mai cu seamă, nu este decât un

ecou al hegelianismului. Negreşit, nu un ecou al chiar cuvintelor întrebuinţate de Hegel, ci un ecou al direcţiei şi al principiilor fundamentale din filosofia acestuia.

Intr'adevăr, ce întâlnim noi astăzi mai des în frazeologia scriitorilor politici, dacă nu tema hegeliană, că procesul de desvoltare al lumii reale este treptata realizare a unui ideal? Credinţa aceasta, că lumea se conduce după idealul nostru este marea descoperire a lui Hegel. El a crezut cel dintâi, că legile de desvoltare ale lumii reale sunt aceleaşi cu legile dialectice ale spiritului omenesc. El, cel dintâi, a căutat să demonstreze, că aceeace este la locul său în logica spiritului omenesc, este prin aceasta, la locul său şi în domeniul realităţii! Şi ce fac ei altcevà, cei mai mulţi dintre scriitorii politici de astăzi, decât să repete pe toate tonurile această credinţă a lui Hegel?

Să luăm ca ilustrare pe vreo câţiva dintre ei.

Unii sunt apostolii socialismului. Aceştia propagă credinţa că organizarea societăţii viitoare va fi cu necesitate cea socialistă, fiindcă aşà este procesul de înlănţuire al factorilor economici, înlănţuire care se potriveşte tocmai cu logica istoriei omeneşti... Ce este oare, proorocita această înlănţuire a factorilor economici, care aduce cu necesitate socialismul, dacă nu hegelianism?

Alţii fac propagandă pentru liberalism, şi aceştia îşi împrumută chiar direct idealul lor dela Hegel. Omenirea nu se mişcă fără să facă un pas spre o cât mai mare libertate! De ce? Fiindcă aşà este logic. Altfel nu putem să ne explicăm în mod logic mersul istoric. Şi este frumos idealul libertăţii, de ce n'ar fi şi real? Hegelianism!

Alţii propagă din potrivă, conservatorismul. Pentru aceştia logica spiritului cere ca lumea să nu se schimbe prea repede; să evite revoluţiunile, şi să nu primească decât reformele pentru cari sufletul cetăţenilor este de ajuns de pregătit. Ce este raţional aceea este şi real. Utopiile revoluţionarilor nu sunt raţionale. Deci să evităm utopiile.... Hegelianism!

Alţii sunt pentru democratism. Pentru aceştia is-

toria popoarelor nu urmăreşte altcevà decât întinderea suveranităţii statului la toţi cetăţenii. Oligarhiile şi aristocraţiile trebuesc să dispară, fiindcă ele au într'însele un ce condamnabil din punct de vedere raţional. Cum oare să nu ajungă ei, toţi cetăţenii, să participe la exercitarea suveranităţii, dacă raţiunea cere aceasta? Hegelianism!

Alţii sunt pentru umanitarism. Pentru aceştia, idealul spre realizarea căruia se îndreaptă vieaţa lumii, este idealul acordului sincer între toate popoarele. Toate popoarele conştiente de menirea lor istorică, se îndreaptă spre cucerirea deplină a unităţii genului omenesc! Câtă vreme această unitate nu este cucerită, vieaţa politică este viciată; lumea este imperfectă; toate sunt fără temeiu! Umanitarismul dă culturei unui popor: vieaţă viitor, şi menirea ei pe lume! Hegelianism!

Hegeliani sunt şi poporaniştii, un vlăstar fără vlagă al socialiştilor. Pentru aceştia omogenitatea elementelor ţărăneşti constitue singura bază solidă a unui stat. Existenţa claselor sociale este o apariţie trecătoare în istoria lumei. Singura ţintă a desvoltării omenirii este organizarea de bune gospodării ţărăneşti.

Şi tot hegeliani sunt o mulţime de alţi scriitori cari n'au tendinţe aşà de lămurite, sau cari au chiar tendinţe negative, cum sunt anarhiştii.

Toţi cei înşiraţi acì, — şi la ei s'ar mai puteà adăogà încă mulţi alţi dintre cei ce propagă curentele în *ism*: arianism, panslavism, pangermanism, panlatinism, etc. — toţi sunt elevii dialecticei hegeliene; toţi împrumută dela Hegel credinţa, că idealul pe care mintea omenească îl concepe ca un ce necesar, trebuie să fie o necesitate şi pentru realitatea lumii. Toţi sunt hegeliani, fiindcă toţi identifică aspiraţiunile lor sufleteşti, şi interesele lor cu legile existenţei însăşi.

Ademenitoare filosofie este filosofia lui Hegel. Cine îi poate rezistà? Care altă filosofie corespunde ca dânsa aspiraţiunilor omului modern?

Omul modern, cu deosebire de acel d n vechime, nu

se mulţumeşte să contempleze în mod pasiv realitatea lumii, ci el vrea să ia o parte activă la formarea acestei realităţi. Omul modern este omul industrial, este cuceritorul naturei!

Acestei tendinţe îi corespunde în fond şi filosofia lui Kant; dar îi corespunde în mod rece şi fără entusiasm. Kant face chiar pasul principal. El desrobeşte gândirea omului modern de sub eroarea care stabileà că în conştiinţă stă o oglindă pasivă a lumei, şi el pune în locul acestei erori, adevărul, că în conştiinţa sa omul are o putere de creaţiune care ia parte la formarea realităţii. Dar acì se opreşte Kant. Inaintea dorinţelor şi idealurilor moderne el nu vine.

Acest pas îl face Hegel. De aceea Hegel a deşteptat în contimporanii săi un viu entusiasm, pe când Kant a deşteptat numai admiraţiune.

Şi când Hegel a eşit din moda de a mai fi citit, iar scrierile sale au fost aproape uitate, direcţia sa totuşi a mers înainte. Dovadă publiciştii politici cari l'au continuat până astăzi. Nici odată chiar nu s'a făcut mai mult hegelianism, decât atunci, când s'a gândit lumea mai puţin la Hegel.

Şi cu toate acestea, cu tot succesul lui Hegel, în gândirea contimporanilor noştri îşi face din ce în ce mai mult loc o lozincă distrugătoare pentru Hegel. Ni se zice într'una: «Inapoi la Kant»! Inapoi la filosofia cea rece şi fără entusiasm a lui Kant!

Romanticii şi Hegel îndreptaseră filosofia lui Kant pe o cale greşită.

După multe speculaţiuni şi rătăciri, Kant trebuia regăsit din nou, şi într'o altă direcţie căutată continuarea filosofiei lui.

CAPITOLUL III

VALOAREA ȘTIINȚEI

1. Exagerațiunile materialismului. — 2. Relativitatea științei. — 3. Ideia de materie și de cauzalitate. — 4. Vechea știință nu se puteà apără de critica scepticismului. — Înțelegerea mai complectă a conștiinței duce la concluzia că știința are o valoare relativă. — 6. Până unde merge relativitatea științei.

1. A fost o vreme, și nu tocmai o vreme prea îndepărtată, când știința erà socotită ca bună de leac pentru toate relele de care suferă omenirea. Știința erà leacul care luà omului cu mâna: și ignoranța, și superstiția, și boala, și sărăcia. Pe deasupra îl mai dăruià pe om: cu sănătate, cu bogăție și cu lumină!

Pe această vreme nu se vorbeà de valoarea științei. Unui lucru nu i se dă o valoare, decât dacă se compară cu alte lucruri; și pe atunci știința erà mai presus de ori și ce comparație.

Această atât de mare încredere în știință, a început în Europa de odată cu marile descoperiri din secolul XVI și XVII și a durat până pe la mijlocul secolului al XIX. De atunci încoà vremea s'a schimbat. Nu că știința este de acì înainte desconsiderată, din potrivă considerația ei este generală, dar de pe la mijlocul secolului trecut se pune și ea în rândul valorilor. Cevà mai mult încă: se pune și ea în rândul valorilor relative.

De unde să fi venit această schimbare? A scăzut suma producțiunilor științifice? Știința cea nouă s'a arătat inferioară științei celei vechi?

Câtuși de puțin. Nivelul producțiunii științifice n'a scăzut de loc, nici cantitativ, nici calitativ. La mijlocul se-

colului al XIX-lea, ştiinţa erà chiar în apogeul ei. In acest timp, Robert Mayer şi H v. Helmholtz formulară principiul conservaţiunii energiei, care erà menit să încunune majestoasa operă, la care lucraseră, înainte, un Galilei şi un Newton. Iar dela mijlocul secolului al XIX-lea ştiinţa nu numai că nu este în scădere, dar ea îşi întinde cucerirea sa peste noi domenii. Şi astăzi poate mai mult ca oricând înainte, atenţiunea lumei civilizate este câştigată ştiinţei. De unde să fi venit dar schimbarea?

Din însuşi progresul ştiinţei. Ştiinţa cea nouă, devenind mai adâncă şi mai cuprinzătoare, deveni prin aceasta şi mai modestă. Increderea cea exagerată de până acì dispărù de-odată cu lărgirea orizontului ştiinţific.

Până la jumătatea secolului al XIX, omul de ştiinţă vedeà cu predilecţie natura dintr'un singur punct de vedere, şi anume din punctul de vedere mecanic. Această unilateralitate erà tocmai cauza exageraţiunii.

Mecanistul vedeà natura ca o uriaşă maşinărie materială, în care toate schimbările se pot explicà prin legile mecanice. Cine cunoaşte mecanismul naturii, poate prevedeà viitorul. Iar cine prevede viitorul are putere şi asupra realităţii. Aşa că omul de ştiinţă din acea epocă erà adus să creadă, că prin ştiinţă, adică prin cunoaşterea legilor mecanice, el erà în stăpânirea luminii desăvârşite şi a puterii desăvârşite. Ca un vrăjitor din povestea altor vremuri, el se socoteà în stare, dacă nu să schimbe ceva din mersul naturii, dar cel.puţin să evite relele acestui mers. Se înţelege că, de fapt, nu puteà el încă nici să evite ceva, dar nădejdea erà mare pentru viitorul în care ştiinţa erà să ajungă desăvârşită, adrcă când erau să fie cunoscute legile mecanice ale tuturor fenomenelor naturii. Atunci, când legile mecanice ale tuturor fenomenelor naturii erau să fie cunoscute; când totul se puteà prevede; ce altă ocupaţie sufletească mai puteà fi pusă alături de ştiinţă! Nu erà ea leacul tuturor relelor? Religia, morala, arta?... Toate trebuiau să dispară, sau să se contopească în ştiinţă. Bine înţeles, în ştiinţa mecanicei. Ignoranţa, boala, sărăcia? Mişcări de-

fectuoase în maşinăria armonică a universului, şi pe carı omul de ştiinţă, ca un bun inginer mecanic, aveà să le suprime pe viitor...

Din această exageraţie, ştiinţa eşì aprofundându-se.

La câţiva ani, după ce principiul conservaţiunii energiei fù stabilit, adică după ce concepţia mecanică fù încununată şi se înfăţişà mai glorioasă ca niciodată, tocmai atunci prestigiul de până acì al ştiinţei mecanice începù să scadă. Şi scăderea merse repede. Inainte de sfârşitul secolului al XIX-lea spiritele mai nerăbdătoare începuseră chiar să vorbească de falimentul ştiinţei.

Spiritele nerăbdătoare vedeau însă lucrurile la suprafaţă. In fond ştiinţa erà în creştere, iar falimentul priveà numai o exageraţiune a oamenilor de ştiinţă de până acì.

Spre sfârşitul secolului al XIX ştiinţa scăpă de tirania mecanicei. Rând pe rând principiile fundamentale pe care se înălţase mecanica, se dovediră ca unilaterale şi incapabile să suporte edificiul ştiinţei întregi. O lărgire se produse, pentru a pune aceste principii în conformitate cu noile ştiinţe, cari explicau acum vieaţa şi sufletul omenesc din alt punct de vedere, decât din cel exclusiv mecanic.

Cu această lărgire se biruì vechea credinţă, că ştiinţa are de obiect numai mişcările materiei.

Dar revoluţiunea cea mare se produse nu atât prin lărgirea, cât mai ales prin aprofundarea principiilor de până acì.

Ştiinţa cea nouă se primenì nu numai cu o nouă faţadă, ci şi cu un nou fundament.

In această primenire influenţa lui Kant fu hotărîtoare. Ea venì după 50 ani, însă dela scrierea nemuritoare a lui Kant: *Critica raţiunei pure. (Kritik der reinen Vernunft).*

2. Până la începutul secolului al XIX-lea, ştiinţa se mulţumise să clădească pe baza vechilor axiome matematice şi mecanice, axiome moştenite în parte dela cei

vechi, în parte găsite de către Galilei şi Newton. In aceste axiome domină punctul de vedere materialist. Conştiinţa omenească nu aveà în ele vreun rol. Ea erà oglinda care resfrângeà proprietăţile şi schimbările materiei din afară. Toate axiomele îşi găseau temeinicia lor logică în credinţa că ele redau în mod credincinos însuşirile unei lumi obiective, şi care lume stă neatârnată de conştiinţa omenească. Astfel: ordinea timpului şi intuiţia spaţiului erau concepute ca fiind în elementele unei materii externe. Ideile de unîtate, de multiplicitate, de legătură între cauză şi efect, de necesitate, de funcţiune, de identitate; toate ideile mai principale, care intrau în formularea cunoştinţelor ştiinţifice, erau socotite ca fiind copiile unor stări de lucruri existente în afară. Conştiinţa nu aveà alt rol, decât pe acela de a resfrânge prin prisma ei aceea ce se găseà în afară. Se înţelege că pentru înlesnirea explicării, încă de mult se făcuse deosebire între funcţiunile sensitive şi raţionale ale conştiinţei. Unele erau însărcinate cu prinderea impresiunilor sensibile, altele cu legătura acestora în judecăţi ştiinţifice. Funcţiunile din urmă se credeau şi funcţiuni superioare. Dar, cu toată această deosebire, concepţiunea cea veche, a conştiinţei oglindă, rămâneà neştirbită. Principiile ştiinţei nu-şi dobândeau tăria lor logică, adică universalitatea şi necesitatea lor, decât prin postularea unei realităţi materiale care le corespundeà lor aidoma în afară de conştiinţă. Cel mult dacă un Newton se ridică până la concepţiunea unei conştiinţe divine, care făceà explicabilă logica axiomelor, dar de conştiinţa omenească nu fusese nici când vorbă înainte de Kant. Toată ştiinţa se fundà pe existenţa unei materii externe, care îşi impuneà tiparul logicei ei pe ceara cea moale a sufletului nostru[1]).

1) Inainte de Kant, filosoful englez Berkeley tăgăduise existenţa materiei, dar în acelaş timp susţinuse că ideile, cari ţineau locul materiei, erau manifestările Spiritului Divin. Prin ipoteza Spiritului Divin, Berkeley readuceà conştiinţa din nou la pasivitate. Dar pasivitatea acum erà faţă de Spiritul Divin, şi nu faţă de materie. (Asupra lui Berkeley mai jos: Partea III, Cap. 2).

In aceste condiţiuni ştiinţa apărea ca neatârnată de logica internă a sufletului omenesc. Ea erà o icoană în mic a lucrurilor existente în afară de conştiinţă. Sau cu o imagine veche dela Socrate: ştiinţa în aceste condiţiuni planà prin nori, fără să ţină seamă de existenţa omului.

Negreşit că o ştiinţă care planà aşa de sus, aveà şi pretenţiuni mari. Ea aveà nădejdea să ajungă odată să prevadă mersul tuturor schimbărilor din natură, între cari şi schimbările din sufletul omenesc. Căci sufletul omenesc erà şi el târît în vârtejul materiei, ca orice trecătoare înpreunare de àtomi.

Kant, ca şi Socrate altădată, avù menirea să readucă ştiinţa din cer pe pământ. El avù să reamintească omului de ştiinţă, că în stabilirea adevărurilor, sufletul omenesc nu este aşa de indiferent, şi că principalele axiome, pe cari se bazează ştiinţa, devin necesare şi universale numai prin logica internă a conştiinţei. Kant, cu un cuvânt, àveà să transpună conştiinţa dela periferia ştiinţei, în centrul ştiinţei; întocmai cum făcuse şi Copernic cu soarele în ştiinţa astronomiei.

Dacă punctul cel nou de vedere al lui Kant se va susţine, atunci tot fundamentul ştiinţei este schimbat. Atunci adevărul ştiinţific nu mai planează deasupra omului, ca un bun absolut, ci se scoboară în rândul celorlalte manifestări ale sufletului şi capătă o valoare relativă, după gradele de desvoltare ale acestui suflet. Atunci, pentru o mai bună înţelegere a ştiinţei, trebue plecat dela o mai bună înţelegere a omului! Trebue dar să revenim la vechiul precept al lui Socrate: *Cunoaşte-te pe tine însuţi!*

Dar se poate susţine oare punctul cel nou de vedere al lui Kant?

Pentru majoritatea atât a oamenilor de ştiinţă, cât şi a filosofilor contimporani, aceasta nu mai face îndoială. Fanaticii de odinioară ai unei ştiinţe absolute astăzi aproape că au dispărut. „Se judecă foarte fals ştiinţa, scrie un ilustru reprezentant al ei din zilele noastre, când se uită că ea este prin esenţă schimbătoare şi că ea nu este

formată decât din aproximaţii succesive, a căror convergenţă, ar zice un matematician, rămâne ca un postulat. Intocmai cum se deosebeşte în economia politică mai multe valori, aşa cred că se poate vorbì de mai multe valori ale ştiinţei. Pentru un mare număr de cercetători, valoarea ştiinţei stă mai ales în incertitudinea şi instabilitatea ei; aceea ce-i excită pe ei, este dorinţa de a împinge mai departe aproximaţia, punând în văzare din ce în ce mai mult complexităţile ignorate până acì. O ştiinţă care ar fi terminată n'ar fi de nici un interes pentru aceşti savanţi. Ei înaintează, înaintează continuu, fără să-şi facă iluzii asupra relativităţii cunoştinţelor noastre, totdeauna predispuşi a repetà, dimpreună cu matematicianul german Jacobi, că scopul unic al ştiinţei este onoarea spiritului omenesc" [1]). Asemeni păreri nu stau izolate, ci formează regula generală. Oameni de ştiinţă, cari să mai creadă, că adevărurile ştiinţelor speciale au o valoare absolută; adică cari să creadă, că adevărurile ştiinţifice exprimă raporturile absolute ale unei lumi din afară, şi nu sunt creaţiuni ale logicei noastre interne sufleteşti, au rămas foarte rari. Ei constituesc grupa ireductibililor dogmatici, ale cărora suflete au totdeauna nevoie de un idol, la care să se închine.

Punctul de vedere al lui Kant nu numai că se susţine astăzi, dar el este cu mult depăşit. Kant nu vorbeà de valoarea relativă a ştiinţei, în felul cum vorbesc filosofii de astăzi, şi cum am văzut că vorbeşte şi E. Picard, un ilustru representant al ştiinţei moderne în citatul de mai sus. Kant erà cu mult mai reservat. Reserva lui se explică prin aceea, că el trăise într'un secol, când nu erau prea înaintate biologia şi psihologia, adică ştiinţele tocmai cari puteau să deà acea «cunoaştere de sine» pe care filosofia sa o postulà. Kant a fost silit, ca în această «cunoaştere de sine» să se oprească la nişte priviri sumare asupra funcţiunilor conştiinţei, şi să aleagă din acestea pe acelea cari erau cunoscute *Logicei* din timpul

1) Emile Picard. *La science moderne*, pag. 5.

său. Astfel că de fapt el nu rezolvă problema ştiinţei, ci indică numai direcţia în care această rezolvare poate fi găsită.

Dar indicaţiunile lui, negreşit, au fost cauza primă în renovarea de astăzi a ştiinţei. Ele au pus într'o nouă lumină toate ideile pe cari se fundau cugetătorii timpului trecut.

3. Inainte de toate, la o nouă analiză a fost supusă ideia materiei, externe şi independente de conştiinţa omenească!

Această ideiă fusese principala bază a tuturor filosofiilor materialiste de până la Kant. Ea constituià postulatul ori şi cărei explicări ştiinţifice. Pentru unii această materie erà compusă din atomi, cari erau separaţi între ei prin spaţiuri goale şi aveau diferite forme şi diferite greutăţi. Pentru toţi, materia erà, în tot cazul, acel care umpleà spaţiul dinaintea ochilor. Lucrurile cari împărţiau spaţiul erau împărţiri ale materiei. Schimbările cari se petreceau în spaţiu, se petreceau în materie. Totul dar presupuneà existenţa unei materii. Dacă analiza omului de ştiinţă ajungeà până a formulà întrebarea, cum de este posibil, ca în această ídee a materiei să intre afirmări contradictorii, afirmări cari se refereau la însuşirile contradictorii ale lucrurilor, cum bunioară se întrebase de mult filosoful Parmenide, care trăise în Grecia cu 500 de ani înainte de Christ, atunci răspunsul la o asemenea întrebare se găseà uşor prin reducerea materiei la câtevà însuşiri substanţiale. Dintre aceste însuşiri nu lipseà spaţiul. Materia există, fiindcă există cevà în spaţiu. O materie fără extindere ar fi fost un lucru fără înţeles; sau mai bine zis, ar fi fost întocmai ca şi cum n'ar fi existat. Tocmai aceasta rezultă însă din filosofia lui Kant. Materia, postulată de ştiinţă materialistă, nu se poate concepe fără a pune spaţiul între proprietăţile ei; dar spaţiul nu este o proprietate a lucrurilor din afară, ci este, cum dovedeşte Kant, o intuiţiune a conştiinţei noastre!

Atunci dacă spaţiul nu este în afară de noi, ci este în noi, atunci şi lucrurile în cari se manifestă materia sunt creaţiunile conştiinţei noastre? Negreşit, răspunde Kant. Toate lucrurile materiale, care ne apar nouă, ca în afar de noi, sunt creaţiuni ale minţii noastre, care are spaţiul între formele sale a priori! Lucrurile materiale îşi căştigă forma, sub care noi le vedem, prin mijlocirea intuiţiunii de spaţiu, care este o intuiţiune *a priori*.

Iat-o dar evaporată idea materiei, care constituise până acì fundamentul or şi cărei explicaţiuni ştiinţifice.

Aceaşi soartă o are şi o altă idee tot aşa de importantă, anume: că ar există între lucrurile sau schimbările naturei o legătură dela cauză la efect; o legătură care ar stà în însăşi lucrurile materiei şi nu în mintea noastră! Cauza şi efectul cum dovedeşte Kant, constituesc de aceea o legătură de neccsitate logică, fiindcă ele sunt idei făurite *a priori* de mintea noastră, iar nu idei formate după experienţa lumei externe.

Aceste două idei numai, aceea a materiei şi aceea a cauzalităţii, puse într'o altă lumină, schimbă cu totul punctul de vedere al filosofiei ştiinţei.

Şi dacă filosoful Kant nu ar fi făcut decât atât, meritul lui ar fi fost totuşi îndestulător ca să-i asigure numele de renovator.

4. S'ar părea, la prima vedere, că nimicindu-se idea de materie şi ridicându-se ori şi ce valoare materială legăturii dintre cauză şi efect, prin aceasta se slăbeşte foarte mult, dacă nu chiar de tot încrederea în adevărurile ştiinţei. Ce rămâne atunci pentru a asigurà necesitatea şi universalitatea adevărurilor ştiinţifice? Formele şi funcţiunile conştiinţei. Nu este însă această conştiinţă un teren prea mişcător pentru edificiul adevărului? Nu erà mai sigur terenul pe care îl oferea idea materiei de altă dată?

Nu, pentru următorul motiv. Idea materiei şi a proprietăţilor sale obiective, independente de conştiinţă, nu puteà să resiste analizei critice. Ea erà plină de con-

tradicţiuni, precum dovedise cu prisosinţă filosoful Berkeley, dinaintea lui Kant. Ideia materiei nu se puteà susţine decât pe datele simţurilor; date obiectivate fără nici o critică. Din momentul ce omul de ştiinţă ar fi căutat în mod critic să-şi deà seama de asemenea date, din acel moment acestea pierdeau orice umbră de soliditate. Materia, în urma celei mai elementare analize critice, se dovedeà a fi o simplă asociare de însuşiri ale sensibilităţii. Iar legătura dintre cauză şi efect o simplă obişnuinţă pe care şi-o formează mintea, obişnuinţă fără nici un caracter de necesitate. Soliditatea ideilor vechi, de materie şi cauzalitate, erà astfel o soliditate iluzorie. Ea se risipeà înaintea analizei critice. Aşà că, de fapt, fundamentul ştiinţei se rezimà pe credinţa preştiinţifică a omului în datele simţurilor sale, şi nicidecum pe un fundament pregătit de Logică. Din această cauză vechia ştiinţă erà şi fără nici o putere în potriva scepticismului. Ea aveà un fundament sigur numai pentru acei cari erau dispuşi să creadă, chiar şi ceeace logiceşte erà contradictoriu. Aşà cum erà constituită, ştiinţa veche erà dogmatică.

Intenţia lui Kant a fost tocmai să scape de dogmatism, şi în acelaş timp să asigure ştiinţei un fundament care să reziste la critica scepticismului. Vorbind de scepticism, Kant înţelegeà mai ales pe filosoful englez David Hume. care cu puţin ani înaintea lui supusese principalele idei ale ştiinţei unei critice severe, şi arătase că nici una dintre ele, în formularea ce aveau, nu se puteau susţine. Dar Hume, în special, dovedise până la evidenţă, că este o absurditate logică explicarea legăturei dintre cauză şi efect, ca o legătură reală între lucrurile ce sunt în afară de sufletul omenesc, şi dela el veneà tocmai teoria că această legătură este o simplă obişnuinţă a minţii. Scepticismul lui David Hume îl deşteptase pe Kant, cum însuşi o spune, din dogmatismul în care dormeà el împreună cu toţi oamenii de ştiinţă până aci.

Pentru a scăpà de scepticism, trebuià schimbat însuşi punctul de vedere al ştiinţei. Trebuià arătat că ade-

vărurile fundamentale ale ştiinţei nu se bazează pe simple asocieri de date ale simţurilor, sau pe obişnuinţe mintale, ci se bazează pe funcţiunile *a priori* ale conştiinţei. Trebuià arătat, că adevărurile fundamentale ale ştiinţei nu pot fii contrazise, fără a se contrazice în acelaş timp constituţia minţii omeneşti, ale cărei produse directe erau tocmai aceste adevăruri.

Şi aceasta a făcut-o Kant. A făcut-o în special, pentru adevărurile ştiinţelor matematice şi mecanice, ştiinţe care aveau pe atunci un caracter de exactitate.

Prin urmare, departe de a aduce o slăbire în încrederea pentru ştiinţă, filosofia lui Kant ţinteà tocmai să deà acesteia noi motive de încredere.

Kant puneà, drept garanţie pentru adevărurile ştiinţei, faptul că aceste adevăruri sunt aşà de strâns legate de conştiinţa omenească, că ele pe viitor nu vor mai puteà fi contrazise, fără ca, în acelaş timp, să fie contrazisă însăşi constituţia conştiinţei în genere.

Dar negreşit, noua încredere, pe care o aduceà Kant ştiinţei, nu erà de aceiaşi natură cu vechea încredere. Vechea încredere erà de natură dogmatică, adică erà înrudită cu credinţa pe care o au unele suflete în idoli sau zei, pe când noua încredere erà de natură critică. Vechea încredere erà, la prima vedere, mai intensă de sigur; dar rezistentă la dintele timpului erà numai încrederea adusă de Kant.

Acum înţelegem pentru ce filosofia lui Kant, puse ştiinţa în rândul valorilor sufleteşti.

5. Kant nu vorbeşte însă de *relativitatea* ştiinţei. Ştiinţa pentru el erà o creaţiune a conştiinţei, deci o valoare a conştiinţei, dar nu erà o valoare relativă. Filosofia contimporană vorbeşte întâia oară de ştiinţă ca de o valoare relativă. Intre Kant şi contimporanii noştri există dar o deosebire.

O mare deosebire chiar. Relativitatea ştiinţei n'ar fi admis-o Kant.

Contemporanii o admit.

Ce s'a petrecut dela Kant încoace, pentru ca această deosebire să se producă?

Cu răspunsul la această întrebare intrăm, cum s'ar zice, în miezul filosofiei contimporane. Acì ne găsim înaintea a tot ce oferă această filosofie ca mai original. După cum filosofii contimporani iau poziţiune faţă de problema relativităţii ştiinţei, aşà se caracterizează şi direcţiunea lor filosofică. Relativitatea ştiinţei este cu un cuvânt problema centrală a filosofiei de astăzi.

Aşa dar, ce s'a petrecut dela Kant încoace, pentru ca problema ştiinţei să sufere această nouă transformare?

Un nou adaos la înţelegerea conştiinţei, peste înţelegerea dată de Kant.

Kant gonise vechia eroare a pasivităţii conştiinţei, şi în locul ei afirmase activitatea acestei conştiinţe, dar fără a se preocupà mai departe de legătura în care se află conştiinţa cu restul sufletului omenesc. Pentru Kant, conştiinţa care ia parte la crearea ştiinţei este conştiinţa reflectată; conştiinţa formală a căreia funcţiuni se confundă cu normele Logicei. Nici odată în cercetările sale, nu se opreşte Kant la întrebarea: din ce este constituită conştiinţa omenească? Pentru el idea de conştiinţă erà despoiată de tot ce ar fi amintit viaţa reală a sufletului, în care conştiinţa trăeşte; pentru el conştiinţa creatoare de ştiinţă, este «conştiinţa în genere», care planează peste ori şi ce caracterizare individuală.

Negreşit, o asemenea conştiinţă este, în unele privinţe, admisibilă; dar cu condiţia ca să nu o deslipim cu desăvârşire de ori şi ce viaţă reală. O conştiinţă, fie ori şi cât de «în genere» trebue totuşi să fie conştiinţa unui organism, fie animal, fie social. O conştiinţă, fără nici un conţinut în ea; fără ceva care să ne reamintească seva de unde ea s'a desvoltat, este cel mult o abstracţiune bine ticluită, dar în nici un caz nu poate fi o abstracţiune creatoare de valori reale. Şi «conştiinţa în genere» a lui Kant creà o valoare reală, cel puţin ea creà ştiinţa.

Aceeace lipseà, prin urmare, din filosofia lui Kant, erà o precisă definițiune a ideii de conștiință. Kant definise conștiința numai din puct de vedere formal; sau mai bine zis, arătase ce nu este conștiință, fără să o arate însă precis ce este. Conștiința nu este o oglindă pasivă, — iată marele lui adevăr nou; dar ce este ea în realitate, aceasta n'a spus'o.

Și n'o puteà spune, fiindcă în epoca în care a trăit el, știința vieții sufletești erà prea înapoiată.

Dintre urmașii lui Kant, au înțeles mulți, că acì, în cunoașterea conștiinței, este problema de care depinde viitorul filosofiei kantiene. Și câțiva, între cari trebue citat filosoful german Fries, au și văzut foarte clar drumul pe care erà de continuat. Dar și pentru aceștia, înapoierea în care se găseà știința vieții sufletești a fost fatală. Toți urmașii s'au perdut în vagul unor ipoteze fără valoare. Complectarea filosofiei kantiene nu puteà să vină, decât după ce știința vieții sufletești, adică Psihologia, erà bine constituită, și aceasta nu se produse decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cu constituirea unei științe a Psihologiei, definiția conștiinței căpătà complectarea care lipsea din definiția lui Kant.

In primul rând, și acesta este adaosul cel mai însemnat și cel mai hotărâtor pentru noi, după noua Psihologie conștiința nu mai fu considerată ca o spectatoare a actelor sufletești, cum se luà în genere mai înainte, ci fu considerată ca suma însăși a actelor sufletești. *O conștiință în afară de actele de conștiință nu există*, zice noua psihologie. Conținutul conștiinței și conștiința nu fac două lucruri deosebite, ci unul singur.

Din această nouă definițiune, chiar redusă la atât pe puțin, decurg foarte multe consecințe și foarte imdortante. Decurge, înainte de toate, consecința, că este greșită teoria de a pune față în față conștiința, ca un ce neschimbător, și actele de conștiință, ca un ce supus schimbării. Contopindu-se la un loc conștiința cu conținutul său, se luà motivul de a se ridicà conștiinței acea

scenă aparte, după care priveà ea cu ochiul eternității la actele care se succedau înaintea sa. Se surpă, cum s'ar zice cu o imagine poetică, turnul de ivoriu, după înălțimea căruia „conștiința“ priveà la înfățișarea lumei ca la un spectacol, care n'o atingeà.

Dar cu surparea acestui turn de ivoriu, cine nu înțelege că se dă și filosofiei lui Kant o mare lovitură? Cu acest turn se prăbușeà și posibilitatea unei „conștiinți în genere“, așa cum o înfățișă Kant pe creatoarea științei.

Conștiința, contopită la un loc cu actele sale, deveneà acum o problemă, care împingeà pe filosofii contimporani să caute o soluțiune dincolo de filosofia lui Kant. Formele și funcțiunile *a priori* ale conștiinței, acelea care constituiau, după Kant, fundamentul științei, ne mai putându-se deduce din ideea unei „conștiințe în genere“, trebuiau acum să fie căutate și găsite în multiplicitatea actelor reale de conștiință. Trebuiau studiate acestea din urmă, și din ele apoi extrase prin inducțiune aceeace condiționează elaborarea adevărurilor științifice! Iată dar știința condiționată, nu de o conștiință care priveà prin ochiul eternității, ci condiționată de actele sufletului omenesc; acte, care se desfășură după vârstă, după rasă, după cultură!

Aceasta era concluzia logică, care urmà din definițiunea cea nouă dată conștiinței.

Căruia dintre filosofii contimporani i se cuvine meritul de a fi dat noua definițiune a conștiinței, și prin aceasta de a fi determinat noua direcțiune în găsirea unei soluțiuni la problema științii, este aproape cu neputință de spus. Definițiunea cea nouă s'a format încetul cu încetul prin colaborarea a o mulțime de psihologi. In prima linie ea se datorează, poate, lui Herbart, lui W. James și lui W. Wundt. Dar, pe lângă aceștia sunt mulți alții, cari au afirmat'o. Noua definițiune erà în atmosfera nouei psihologii. Ea concentrà în sine programul celor ce voiau să facă din psihologie o știință exactă. Ea se regăsește chiar și la câțiva filosofi dinainte de Kant, cum spre pildă, la Leibniz. Dar la acești filosofi definiția conștiinței,

ca o totalitate a actelor conştiente, nu erà de mare folos, fiindcă lipseà din înţelegerea ei tocmai acea activitate în crearea ştiinţei, pe care a descoperit'o Kant. Numai după ce a trecut înţelegerea conştiinţei prin lumina filosofiei acestuia, numai de atunci noua ei definiţiune puteà produce consecinţele pe care le-a produs în timpul nostru.

Valoarea ştiinţei ajunse astfel să fie socotită relativă, tocmai din cauza întinderii cuceririi ştiinţifice şi peste domeniul faptelor sufleteşti. Cu cât ştiinţa devenì mai cuprinzătoare, cu atât ea devenì şi mai modestă. Cu cât erà mai unilaterală, cu atât erà mai pretenţioasă.

6. Ştiinţa are o valoare relativă. Ea depinde de condiţiunile conştiinţei omeneşti, iar conştiinţa omenească depinde şi ea de condiţiunile vieţii sale organice. Viaţa organică în genere este supusă transformării, prin urmare şi ştiinţa este într'o transformare continuă. Aceea ce este astăzi socotit ca adevăr, mâine poate fi socotit ca eroare... Atunci? Am revenit la filosofia vechilor sofişti? Omul este dar măsura cunoaşterii adevărului? Fiecare îşi are adevărul care se potriveţşe pe măsura capului său?!

Aceasta să fie soluţia la care se opreşte filosofia contimporană întru ce priveşte problema ştiinţei? Atunci să recunoaştem, că nu suntem în progres faţă de vechii sofişti.

Aşa ar trebuì să recunoaştem negreşit, dacă Psihologia care a adus noua definiţiune a conştiinţei, din care rezultă, cum am văzut, rolul relativităţii ştiinţei, n'ar fi adus totdeodată şi pătrunderea mai adâncă în viaţa conştiinţei, în urma căreia să se vadă, că relativitatea ştiinţei nu este unul şi acelaş lucru cu lipsa oricărui criteriu în stabilirea adevărului.

Sofiştii pretindeau, că omul este măsura conştiinţei, dar pe om îl înţelegeau, ca având o conştiinţă schimbătoare după impresia momentului. Psihologia cea nouă, acreditând ideia că omul este măsura conştiinţei, înţelege pe om ca având o conştiinţă care se desvoltă şi se

transformă după legi constante. Aci este marea deosebire dintre sofişti şi filosofii timpului nostru. Măsura adevărului care stă în om, după sofişti, erà o măsură schimbătoare, adică arbitrară, pe când noua măsură a adevărului, pe care şi filosofii contimporani o pun tot în om, este o măsură care se constitue nu în mod arbitrar, ci după anumite legi. Psihologia cea nouă, dimpreună cu o mai exactă definiţiune a conştiinţei, a demonstrat că toate câte se petrec în conştiinţă, nu vin la întâmplare, ci după legi constante, întocmai ca şi fenomenele cari se petrec în natură. Astfel că definiţia conştiinţei trebuie întregită astfel: conştiinţa este suma faptelor conştiente, dar faptele conştiente sunt fapte cari se pot studià prin metodele ştiinţelor exacte, şi se pot pune în aceeaşi ordine de regularitate cu celelalte fenomene ale naturei. Psihologia cea nouă se bazează pe postulatul determinismului faptelor pe care ea le studiază întocmai ca şi celelalte ştiinţe naturale exacte.

Prin urmare, a fi cevà în dependenţă de condiţiunile conştiinţei omeneşti, nu însemnează a fi lăsat pe seama întâmplării, ci însemnează a fi în dependenţă de nişte condiţiuni cari se pot studia şi cunoaşte în mod exact. Transformările prin care trece conştiinţa, întru cât ele sunt regulate şi prevăzute, nu împedică întru nimic cunoaşterea faptelor cari sunt condiţionate de conştiinţă, întocmai cum nici învârtirea pământului înprejurul soarelui nu împedică să se cunoască regularitatea învârtirii lunei în jurul pământului.

Cu privire la relativitatea ştiinţei, vom conchide aşa dar astfel.

Filosofia contimporană socotind ştiinţa, ca fiind condiţionată de conştiinţa omenească, nu socoteşte prin aceasta că ştiinţa este expusă la variaţiuni întâmplătoare, ci socoteşte numai că ştiinţa atârnă de transformările conştiinţei omeneşti. Cum aceste transformări nu se produc în chip arbitrar, ci ele urmează legea constantă a desvoltării conştiinţei, aşa şi ştiinţa nu se schimbă în chip arbitrar de azi pe mâine, ci urmează

regulat legea de desvoltare a conştiinţei, — întocmai cum luna cu diferitele ei faze urmează legea rotaţiunii pământului.

Relativitatea ştiinţei din filosofia contimporană nu este arbitrarietatea ştiinţei din filosofia sofistă. Nimeni nu este stăpân pe criteriul adevărului, cum nimeni nu este stăpân pe legea după care se desvoltă conştiinţa omenească.

Această deosebire odată stabilită, ideia relativităţii ştiinţei pierde din ea toate elementele, cari o făceau nesimpatică omului iubitor de adevăr.

Relativitatea ştiinţei nu mai însemnează nimicirea încrederei în ştiinţă, ci însemnează o înţelegere mai adâncă a ştiinţei şi, mai ales, însemnează umanizarea pentru totdeauna a ştiinţii.

Inainte vreme, pe când nu se vorbeà de relativitatea ştiinţei, încrederea în ştiinţă erà, la prima vedere, foarte solidă, dar numai la prima vedere. În realitate, încrederea părea solidă atunci, fiindcă ea se bazà pe o credinţă neştiinţifică, de felul credinţii pe care se fundează la sălbatici închinarea la idoli.

Astăzi ştiinţa, recunoscându-se cu o valoare relativă, renunţă la baza antiştiinţifică de până acì şi stă pe propriile sale fundamente. Edificiul său este logic de sus până jos, şi prin aceasta şi înţelegerea sa este mai profundă.

Inainte vreme apoi, ştiinţa aveà caracterul unei constrângeri pe care natura externă o impuneà minţei omului. Adevărurile ştiinţei erau socotite ca nişte raze de lumină. cari veneau dela o lume străină omului, şi pe care acesta trebuia să le primească în mod pasiv. Asa este lumea, aşa trebue să fie şi resfrângerea pe care o dă ştiinţa prin oglinda minţii!

Astăzi ştiinţa are caracterul unei constrângeri pe care omul şi-o impune lui însuşi. Ştiinţa se produce şi se transformă după legile conştiinţei omeneşti.

Prin strânsa legătură care se pune între conştiinţă şi ştiinţă, separaţiunea între aceasta din urmă şi om dis-

pare cu desăvârşire. Ştiinţa este o manifestare a sufletului omenesc. Este ea, această manifestare, de o aşa mare valoare? Imbrăţişează ea, această manifestare, un câmp vast: dela micimea atomului până la imensitatea boltei cereşti? Oricât de mare şi oricât vastă este ea, ea totuşi este o manifestare care urmează legea conştiinţei omeneşti!

Ştiinţa fiind relativă, şi tocmai fiindcă este relativă, consitue titlul cel mai înalt de glorie pentru sufletul omenesc.

CAPITOLUL IV.

CONVINGEREA

1. Realitatea lucrurilor şi înţelegerea lucrurilor. Metafizica şi Logica. — 2. Extensiunea care se impune Logicei. — 3. Convingerea. Funcţiunea primitivă a conştiinţei prin care se unifică şi se pun relaţiuni între lucrurile naturii. — 4. Baza psihologică a convingerii. Ce este comun în toate actele de convingere? — 5. Legătura dintre conştiinţă şi organismul biologic. — 6. Convingerea este totdeauna personală. — 7. Convingerea după suflet şi după obiect. Convingerea obiectivă şi convingerea subiectivă.

1. Cum vor fi fiind lucrurile în realitatea lor, independent de felul în care ele se înfăţişează simţurilor noastre, şi cum ne alcătuim noi înţelegerea acestor lucruri, în scopul de a ne mulţumi mintea şi de a ne potrivi practica vieţii, acestea sunt două cestiuni deosebite. Prima formează obiectul speculaţiunilor metafizice; iar cea de a doua, obiectul Logicei; o ştiinţă de mult cultivată. De obiceiu, gânditorul fără pretenţiuni de metafizică se mulţumeşte cu studiarea celei de a doua cestiuni şi deslegarea găsită acesteia o dă fără rezervă şi primei cestiuni. Faptul de a fi convins de adevăr este pentru cei mai mulţi îndestulă garanţie că adevărul se confundă cu realul. A fi convins, este a fi adus să nu poţi să-ţi închipui lucrul altfel de cum îl crezi adevărat; cum ar puteà fi dar realitatea altfel, decât cum o arată adevărul?

Convingerea vine din adâncul sufletului nostru, cum ar puteà ea să ne înşele?

Convingerea nu ne înşală de loc, dar ea ne dă numai starea noastră sufletească şi nimic mai mult. Convingerea este după om, iar nu după realitate.

Dar starea noastră sufletească, nu este şi ea o realitate? De sigur. Este singura realitate, pe care ne este dat să o cunoaştem în mod direct.

2. Înţelegerea omenească nu rămâne aceeaşi în faţa lucrurilor, ci se schimbă după vârsta, după rasa şi după cultura indivizilor. In mintea fiecărui om nu se coboară înţelegerea, una şi aceeaş pentru toţi, din vre-o înţelegere superioară, ca o torţă care se aprinde din altă torţă aprinsă, aşa cum credeau în optimismul lor filosofii creştinismului, ci înţelegerea este un rezultat al organizării conştiinţei; este ultima cucerire a vieţii individului. Dacă înţelegerea ar venì de sus, ca un dar împărţit la toţi deopotrivă, atunci nimic n'ar împiedecà identitatea ei la toţi oamenii; dar ea vine de jos, din munca fiecăruia, şi de aceea ea se diferenţiază după gradul de desvoltare, la care este fiecare ajuns. Unul priveşte lumea după culmea abstracţiunii, pe când altul se sbate în multiplicitatea reprezentărilor pe care le găseşte în memorie; unul deosebeşte între imaginea curată a lucrurilor şi între tresăririle sentimentale ale sufletului său, pe când altul le amestecă pe toate acestea la un loc şi nu ştie niciodată unde începe şi unde se sfârşeşte personalitatea sa subiectivă; unul îşi stăpâneşte patimile şi îşi dă o linie de conduită pentru întreaga lui vieaţă, pe când altul este stăpânit de patimile momentului şi este târît dela o hotărîre la alta; fiecare are judecata şi fapta pe care i le impune organismul său sufletesc să le aibă. Iar organismul sufletesc îşi are aparatul său propriu de a produce convingerea, îşi are Logica sa, după cum şi fiecare organism animal îşi are aparatul său propriu de a se nutrì.

Dacă în grupările omeneşti întâlnim o înţelegere comună la mai mulţí, aceasta se datorează faptului că desvoltarea acestor mai mulţi este datorită unor împrejurări şi dispoziţiuni comune, iar nicidecum faptului că Sfântul Duh s'a pogorît de sus şi a luminat pe toţi la un fel.

Aceste constatări nu se fac acum pentru prima oară. Ele sunt făcute de mult, fiindcă isvorăsc aproape din bunul simţ al fiecăruia. Omul cult, mai din toate timpurile, a ştiut că altfel se convinge copilul, şi altfel omul matur, altfel sălbaticul, altfel ignorantul; şi a ştiut de si-

gur că nebunul nu se convinge de loc. In viaţa practică se şi ţineà seamă de aceste deosebiri. In primul rând, se ţineà de sigur seamă de deosebirea care există în felul de a se convinge omul după vârstă, fiindcă totdeauna în omenire au fost copii de crescut. Ştiinţa Logicei, cu toate acestea, nu intrà mai de aproape în cercetarea acestor constatări. Ea nu le tăgăduià, dar le lăsà la o parte. Intocmai cum şi ştiinţa sufletului, care nu se ocupà decât de sufletul omului matur şi cult, tot asemenea ştiinţa argumentării, Logica, nu se ocupà decât de metodele prin care se produceà convingerea adevărului în mintea omului matur şi cult.

Acest exclusivism al Logicei de până acum, se explică prin faptul că logicianii presupuneau, că diferitele feluri de convingeri ce se întâlnesc la nevârstnici, la sălbatici, la ignoranţi, etc , sunt convingeri şubrede, adică de aceìea cari se schimbă după cazul individual al fiecăruia. Omul de ştiinţă, îşi ziceau ei, nu are să se preocupe de ceeace este individual, ci numai de aceeace este în general. Singură numai convingerea omului cult şi matur se poate controlà şi aduce la un tip uniform, prin urmare numai această convingere poate formà obiectul Logicei. Celelalte convingeri trebuesc lăsate pe seama vieţii practice. Cu un copil, cu un sălbatic, sau cu un ignorant, trebue să te porţi aşa cum te învaţă bunul simţ şi împrejurările; o ştiinţă a purtării faţă de ei, în ceeace priveşte felul de a-i convinge, nu există.

Logica cea veche însă se înşelà în această privinţă. Ea socoteà convingerile cari se produc în celelalte capete, în afară de acela al omului cult şi matur, drept convingeri şubrede şi schimbătoare, fiindcă socoteà şi sufletele, în care se petrec aceste convingeri, drept şubrede şi schimbătoare, faţă de acel al omului matur şi cult. Ştiinţa sufletului, fiind înainte vreme prea puţin înaintată, obişnuise pe toată lumea să creadă că normal, adică cu o vieaţă regulată, nu este decât sufletul omului matur; celelalte suflete sunt numai nişte stadii trecătoare ale acestuia din urmă. Logica n'aveà să studieze

decât aceeace natura produceà ca definitiv, adică neschimbător, şi aceasta erà convingerea la adevăr a omului matur; celelalte convingeri nefiind decât trepte ale convingerii omului matur şi cult, nu aveau pentru ce să fie studiate de Logică.

Acest exclusivism al vechei Logice, trebue să înceteze astăzi de odată cu încetarea exclusivismului vechei Psihologii. După cum sufletul copilului, sufletul sălbaticului şi sufletul ignorantului nu mai sunt considerate astăzi ca varietăţi întâmplătoare ale sufletului de om matur şi cult, ci ca suflete normale ca şi al acestuia din urmă, tot aşa şi convingerea pe care şi-o formează copilul, ori sălbaticul, ori ignorantul, nu mai trebue considerată ca un ce şubred şi trecător, ci ca un produs normal, care îşi are legile sale proprii. ce pot fi studiate aparte. Este drept, că după trecerea vârstei, copilul îşi schimbă felul de a se convinge şi ajunge la convingerea omului matur, dar atât cât rămâne copil, convingerea lui de copil este reală şi tot aşa de interesantă de cunoscut, ca şi convingerea la care ajunge el mai târziu. Apoi convingerea sălbaticului şi convingerea ignorantului trebuesc mai ales cunoscute, fiindcă ele rămân adesea staţionare. Sălbăticia şi ignoranţa, oricât am dorì noi să fie nişte stadii trecătoare ale omenirii, ele totuşi de fapt există şi astăzi alăturì de cultură, şi vor existà încă multă vreme.

Pe lângă că Psihologia nouă ne arată, că sufletele copilului, al sălbaticului şi al ignorantului sunt suflete normale, cu legi proprii, şi că, în consecinţă, şi covingerîle de cum este adevărul, cari se formează în aceste suflete, sunt tot aşà de normale ca şi convingerea omului matur şi cult, — mai vin şi interese de altă natură, cari ne obligă să cunoaştem cu deamăruntul aceste diferite feluri de convingeri. Cultura modernă impune îndatoriri necunoscute lumii vechi. Lumea cea veche, în marea majoritate a cazurilor, lăsà creşterea copiilor la voia întâmplării, pe când lumea cea nouă este obligată la o creştere sistematică şi rațională. In mijlocul culturii mo-

derne, copilul are o mai mare valoare, decât o aveà înainte. Cultura modernă impune apoi o mai strânsă legătură între diferitele clase ale unui popor, precum şi o mai strânsă legătură între diferitele popoare. Asemeni legături sunt condiţionate de cunoaşterea firii acelora cari intră în legătură, şi mai ales sunt condiţionate de felul acestora de a se înţelege. Cei obligaţi să trăiască laolaltă, sunt obligaţi să se şi convingă unii pe alţii. Intre cei ce sunt obligaţi a trăì laolaltă sunt, pe lângă o minoritate de oameni maturi şi culţi, o mare majoritate de copii, de sălbateci şi de ignoranţi. Cu forţa brutală poţi aduce la ascultare pe copii, dar nu şi pe ceilalţi. Rămâne dar să se găsească mijlocul de a se stabilì acordul între convingeri deosebite. Neputând stabilì acest acord totdeauna cu forţa, trebuie să încerci a-l stabilì prin argumentare. Cultura modernă împinge dar la extensiunea Logicei.

3. Sunt mai multe feluri de convingeri; ce găsim însă comun tuturor convingerilor? In ce constă mecanismul elementar al convingerii?

Convingerea este de fapt o constrângere internă, sufletească. Eşti convins de existenţa unui lucru; eşti convins de adevărul unei afirmaţiuni; eşti convins că aşà este frumos; eşti convins că aşà trebuie să făptueşti, etc., în toate aceste cazuri, când zici „eşti convins“ înseamnă, că eşti constrâns sufleteşte să primeşti conţinutul convingerii. Negreşit, convingerea nu este în fapt o constrângere absolută. Deşì convins într'un fel, poţi totuşi să afirmi, sau să făptueşti altfel de cum este convingerea; în cazul acesta însă ai conştiinţa că te-ai abătut dela aceea ce te constrângeà sufletul tău să faci.

Acel ce şi-a făcut o convingere, are totdeauna conştiinţa că a procedat liber. Constrângerea externă, brutală şi impusă, nu dă convingeri. Fie cinevà cât de nevâstnic, sau fie cât de ignorant, prin constrângere brutală nu-l poţi face să fie convins de cevà. Chiar dacă convingerea pe care i-o impui este cea adevărată, el nu crede

în ea cât timp are conştiinţă că nu este liber s'o respingă. Se înţelege că în realitate nimeni nu procedează în mod absolut liber, când îşi formează o convingere. Totdeauna influenţele externe hotărăsc. Dar omul cu toate acestea se crede liber. S'ar puteà zice poate mai bine, că nu atât conştiinţa libertăţii este legată de adoptarea unei convingeri, cât conştiinţa că în adoptarea acestei convingeri n'au influenţat interese străine. In forul său intim, omul crede că în momentele sale hotărîtoare, el îşi este sie-şi cel mai bun judecător.

Convingerea este dar internă şi liberă.

Aceste două caractere o fac ca ea să fie legată de funcţiunile cele mai primitive ale conştiinţei omului, şi cu deosebire de acelea ale formării personalităţii. Cu cât conştiinţa personalităţii este mai adâncă, cu atât mai adânci sunt şi rădăcinile convingerilor.

Intre funcţiunile cele mai primitive ale conştiinţei găsim funcţiunea de unificare a impresiunilor senzoriale, după anumite apropieri, sau relaţiuni introduse de conştiinţă. Această funcţiune pregăteşte aperceperea, adică intrarea lucrurilor în conştiinţă; ea este oarecum funcţiunea care dă o primă transformare impresiunilor, cari sunt să fie asimilate de conştiinţă. Fără această unificare, cursul conştiinţei noastre ar fi ca un torent nesfârşit de impresiuni senzoriale, desperechiate. Imagini după imagini, ar apare şi dispare înaintea noastră fără ca ele să fie prinse într'o înţelegere a minţii. Funcţiunea de unificare fixează acestui torent o albie constantă, şi astfel pregăteşte stăpânirea lui prin înţelegére.

Conştiinţa, unificând impresiunile simţurilor ne mai dă şi putinţa ca să stabilim, între aceste impresiuni, asociări şi dependenţe. Impresiunile simţurilor ne apar, graţie acestei funcţiuni, ca nişte grupări unitare, ale căror părţi stau între ele într'o ordine constantă. Aşa dobândim imaginea obiectelor solide, bunioară, în care se împreună: anumite însuşiri de culoare, de sunet, de pipăit, etc., cu o anumită formă, şi cu o anumită mişcare. Graţie acestei funcţiuni, mai multe imagini de obiecte

se asociază apoi la un loc şi formează un tot, ale cărui părţi stau între ele în legătură: un grup de oameni, de animale, de arbori, etc. Şi unificarea nu se opreşte la obiectele solide şi la gruparea obiectelor solide, sau la gruparea obiectelor cari se pot pipăi, ea se întinde şi asupra obiectelor ce nu se văd şi nu se pot pipăi. Când o schimbare se produce în lumea externă şi ochiul omului nu poate vedeà obiectul care a pricinuit acea mişcare, atunci mintea lui complectează, după cazurile analoage, lumea externă, care se vede, cu lumea care nu se vede, şi ajunge astfel la o unitate superioară celei aparente: la unitatea dintre cauza invizibilă şi efectul vizibil. Peste tot în materialul adus de simţuri, conştiinţa produce unificări. Un sgomot monoton, compus din sunete care se repetă la intervale absolut egale, ea îl împarte în grupe de sunete şi-l aude ca pe un ritm de unităţi mai mari. Sunetele pe care nu le poate prinde în unităţi nu le aude. Culorile risipite în atmosferă, ea le distribue şi le pune în contrast pentru a le vedeà mai lesne. Pe acelea, pe cari nu ajunge să le distribue, nu le vede. Conştiinţa vede conture precise de obiecte, când în realitate conturele sunt învăluite şi şterse de lumina înconjurătoare. Pentru conştiinţă, chiar lumea întreagă este o unitate mai mare peste unităţile cele mici, pe cari înţelegerea le cuprinde dela prima vedere. Lumea, cu un cuvânt, este după chipul şi asemănarea conştiinţei, fiindcă aşa o pregăteşte să fie funcţiunea ei primitivă de unificare.

Dar funcţiunea primitivă a conştiinţei nu numai că transformă lumea în unităţi, ea mai introduce între părţile acestor unităţi relaţiuni şi dependenţe. Insuşirile de culoare, de sunet, de pipăit, etc., cari se găsesc bunioară, în unitatea unui obiect solid, dimpreună cu forma acestui obiect şi dimpreună cu modificările lui, etc., nu stau la o laltă fără legătură între ele: conştiinţa pune între toate acestea o legătură, care este luată iarăşi după chipul şi asemănarea ei. Astfel, obiectul solid apare ca o substanţă purtătoare a tuturor însuşirilor sale, iar nu ca o simplă însumare a acestora. Obiectul după chipul şi asemănarea

conştiinţei, devine astfel nu numai o unitate, dar o unitate ordonată, organizată, adică o unitate constituită din părţi cari se sprijină una pe alta. Cunoscând pe una, cu necesitate trebue să bănueşti şi pe cealaltă, fiindcă aşa cere să fie la o laltă substanţa care le susţine pe toate. Şi dacă la obiectele solide, pe cari le vedem, este aşa, la unităţile celelalte superioare, în cari stau împreună lucruri ce se văd cu lucruri ce nu se văd, conştiinţa are un rol de organizare încă şi mai mare. Adeseori, aceste unităţi sunt închipuite prin analogie, ca nişte persoane vii. Cauza invizibilă şi efectul vizibil sunt întocmai ca hotărîrea şi fapta unui om. In asemenea unităţi, funcţiunea de organizare a conştiinţei este cu atât mai fecundă, cu cât lipseşte intuiţiunea simţurilor care să sprijine diferitele părţi ale unităţii.

In filosofia lui Kant funcţiunea de organizare a conştiinţei erà constituită, după cum am văzut, din formele *a priori* de timp şi de spaţiu, precum şi din diferitele categorii ale apercepţiunii.

In filosofia contimporană, funcţiunea de organizare a conştiinţei a rămas, dela Kant, cunoscută sub numele de funcţiunea apercepţiunii.

4. Nu ne trebue mai mult pentru a înţelege baza psihologică a convingerii. Această bază nu este alta, decât funcţiunea de organizare a conştiinţei.

. Conştiinţa, producând unităţi în noianul de impresiuni, cari vin să bată la poarta luminii sufleteşti, şi punând relaţiuni între elementele acestor unităţi, produce dimpreună cu exercitarea funcţiunii sale şi baza psihologică a convingerii.

In acelaş timp, când privesc pomul din grădină care îmi stă înaintea ochilor, văd şi culorile obiectelor din prejur; aud şi ciripitul pasărilor; aud sgomotul oamenilor din stradă; simţ căldura aerului; miros parfumul florilor; pipăi banca pe care şed; observ un fluture care sboară; gândesc dacă nu are să plouă chiar astăzi; şi câte şi câte nu sunt şi nu gândesc în momentul când

privesc pomul din faţa mea! Şi cu toate acestea, în vârtejul acesta de impresiuni şi gânduri, pomul stă unitar în faţă-mi, cu culoarea, forma, mirosul, duritatea pe care i le ştiu legate de firea sa. Cine pune ordine în acest noian de impresii, care vine să ne isbească simţurile în acelaş moment? Cine alege, aceeace aparţine pomului, de aceeace aparţine cerului, de aceea ce aparţine păsărilor, de aceea ce aparţine băncii, etc.? Conştiinţa însăşi.

Impresiunile cari vin prin simţuri sunt distribuite în timp şi spaţiu, şi sunt organizate după anumite relaţiuni prin însăşi funcţiunea conştiinţei. Ea preface noianul de impresiuni în imagina unei lumi compusă din obiecte, şi din grupe de obiecte. Conştiinţa creiază obiectele pe cari le vedem, după chipul şi asemănarea ei. Aceste obiecte fiind creaţiunile necesare ale conştiinţei, de acì urmează şi credinţa noastră în ele. Noi credem în unitatea şi legătura dintre însuşirile obiectelor, fiindcă această unitate şi această legătură, sunt datorite constrângerii pe care o introduce ea însăşi, conştiinţa, în impresiunile sensoriale.

Noi aşezăm obiectele externe într'un spaţiu omogen; le raportăm la o direcţie a timpului; le punem între ele în raporturi de unitate şi multiplicitate; le împărţim în cauze şi efecte; le subordonăm pe unele altora, etc.; în toate aceste unificări şi raportări, este funcţiunea conştiinţei noastre care se manifestă.

Inainte de a aveà o convingere despre un obiect, trebuie să avem obiectul acesta în conştiinţă. Convingerea despre un obiect urmează organizării date acestuia de conştiinţă.

Avem înaintea noastră câteva obiecte: un pom, o bucată de fier, un câine, etc. Câtă vreme aceste obiecte sunt actuale, adică văzute, nu avem nevoie de convingere reflectată pentru ca să ştim că ele există, şi că ele au însuşirile cu cari le vedem. Intuiţiunea simţurilor ne garantează şi existenţa şi însuşirile lor. Funcţiunea conştiinţei şi conţinutul conştiinţei sunt date împreună, câtă vreme obiectele ne stau înaintea simţurilor. Dar dacă

ni s'ar afirmà că obiectele actuale au însuşiri pe cari noi nu le vedem, atunci un act de convingere trebuie să intervină. Acela care vrea să ne dovedească că o însuşire inexistentă pentru noi, există totuşi, trebuie să ne refacă mai întâiu unitatea în care obiectul se găseşte pentru conştiinţa noastră, şi în această unitate să ne arate că însuşirea nevăzută de noi este o însuşire necesară. Până ce dovada, că însuşirea nevăzută de noi este necesară pentru obiect nu este făcută, nu este făcută nici convingerea noastră. Nu suntem siguri că de acì înainte văzând obiectul, vom găsì şi însuşirea lui cea nouă. Nu ştiam spre pildă că pomul are respiraţie ca şi câinele. Ni s'a făcut însă dovada şi am văzut că nu poate există pomul fără să respire; de acum înainte de câte ori vom vedeà pomul şi ne vom gândì la însuşirile lui, vom ştì că este şi respirator. Iată dar o convingere formată. Ea nu stă în simpla arătare a unei însuşiri noi a pomului, ci în constrângerea care de azi înainte există pentru mintea noastră, de a nu concepe obiectul pom, fără ca în unitatea lui să introducem respiraţia.

Bucata de fier pe care o ạvem înaintea noastră, o credeam a fi de fier curat. Un om de ştiinţă însă vine şi ne dovedeşte greutatea specifică a fierului curat. Această greutate specifică ni se arată ca fiind în strânsă legătură cu volumul fierului. Cântărim bucata noastră de fier şi constatăm o disproporţie între mărimea şi greutatea ei. Nu este nevoie să o analizăm în elemente: suntem convinşi că ea cuprinde şi corpuri străine, căci mărimea şi greutatea ei nu se împacă.

Exemplul cu convingerile matematice este încă şi mai tipic.

Două jumătăţi fac un întreg: de aceasta cine oare nu e convins? Despărţirea unităţii în două şi refacerea ei la loc prin adunare, este aproape o operaţie intuitivă.

Dar când afirmă cineva: o treime dintr'un întreg ($^1/_3$), plus o pătrime ($^1/_4$), plus o şesime ($^1/_6$), plus iar o pătrime ($^1/_4$), fac un întreg; aceasta nu este o afirmare care să convingă dintr'o dată pe ori şi cine. Ea trebuie

dovedită. Şi dovada se face aducând toate fracţiunile la acelaş numitor, arătând astfel că adunarea propusă este, sub altă formă, adunarea lui $^4/_{12}+^3/_{12}+^2/_{12}+^3/_{12}$. Acum este clar. Cele patru despărţiri ale unităţii dau în adevăr $^{12}/_{12}$, adică cele patru fracţiuni împart fără rest unitatea întreagă. Acum orcine este convins că adunarea de mai sus este bine făcută pentru vecie. Cele patru fracţiuni ($^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_6$, $^1/_4$) stau înăuntru întregului din care sunt despărţite într'o dependinţă exactă.

Alt exemplu:

Suntem pe un drum de ţară. Inaintea noastră un câmp deschis, cât se vede cu ochii. In zare, departe pe şosea înainte, un punct negru. Ce să fie? Un stâlp de telegraf, zice unul. Nu se poate; telegraf nu este prin partea locului, şi apoi vedeţi că se mişcă, zice un altul. Adevărat că se mişcă. Deci stâlp de telegraf nu este, aceasta este convingerea tuturor. Se mişcă; este un om. Nu; sunt doi, cari merg alături. Dar aşà de înalţi? Este un om călare; numai cineva călare poate fi aşà de înalt la distanţă. Pare că are cevà pe umere. Nu, zice în sfârşit altul, este cumpăna unei ciuturi de câmp! Deodată iluzia dispare pentru toţi. Adevărat este o ciutură de câmp! Şi acum de odată fiecare vede limpede stâlpul, cumpăna, greutatea atârnată de oparte şi găleata atârnată de cealaltă. Cu iuţeala fulgerului, unitatea obiectului rechemată din memorie prin pronunţarea numelui, trezeşte în conştiinţă toate părţile din care această unitate se compune. Toţi văd exact aceea ce cu toţii mai înainte interpretau greşit. Convingerea este făcută.

Ne oprim la aceste exemple de caracter general, fiindcă vom aveà ocazia să revenim asupra convingerii în Partea III-a, când va fi să stabilim realitatea fenomenelor psihice.

Ce este comun în toate aceste acte de convingere? Impresiunile sensoriale? Nu. Impresiunile simţurilor nu ne-au constrâns să asociem la mărimea bucăţii de fier, nici culoarea, nici sunetul, nici greutatea cutare. Asociarea acestor diferite însuşiri, ne este garantată prin

intuiţiunea simţurilor, atunci când ea este înaintea simţurilor; dar când ele nu sunt date în intuiţiune, nimic nu ne constrânge să le admitem ca inseparabile. Tot aşa la însuşirile plantei, nu găseam de loc necesitatea să mai adăogăm respiraţia. Iar în iluzia, care ne-o făceà cumpăna ciuturei, am fi putut adăogà câte alte însuşiri senzoriale inexistente, fără nici o greutate. Puţin să fi fost drumul mai periculos, şi ni s'ar fi părut de-abinele că avem înaintea noastră un bandit, care trage cu puşca. Prin urmare, nu în numărul şi natura impresiunilor sensoriale stă constrângerea convingerii formate. Atunci stă în natura asocierii sau a dependenţii pe care o punem între impresiunile simţurilor? Nici în aceasta, fiindcă am văzut că asocierile acestea sunt de diferite naturi. In cazul cu planta, respiraţia adăogată stă în altă legătură cu celelalte proprietăţi ale plantei, de cum stă greutatea cu mărimea la bucata de fier, şi de cum stă o fracţiune cu restul fracţiunilor din adunarea de mai sus, şi de cum stau între ele elementele imaginei unei ciuturi de câmp văzută de departe. In exemplul cu planta, legătura dintre elementele plantei este mai puţin strânsă decât legătura dintre elementele bucăţii de fier, şi în schimb este mai mult strânsă decât este acea dintre elementele ciuturei depărtate, dar toate legăturile din aceste exemple nu se aseamănă cu ceeace am găsit în exemplul fracţiunilor adunate. Acì este o dependenţă strânsă de tot, pe când în celelalte cazuri, dependenţa este mai largă. Şi cu toate acestea, în toate exemplele am văzut că s'a produs constrângerea convingerii. Prin urmare, nu natura asocierii dintre elemente dă convingerea. Atunci convingerea rezultă din natura unităţii pe care o introduce conştiinţa în lăuntrul experienţei? Nici aceasta. Unitatea, în exemplele de mai sus, este şi ea de diferite feluri; când mai hotărîtă, când mai vagă. In exemplul matematic, unitatea este foarte hotărîtă, pe când în celelalte, ea este mai vagă.

Ce este dar comun în toate aceste acte de convingere? Am văzut că am putut dobândì convingeri: cu

orice fel de material sensorial; cu orice fel de asociări sau dependenţe, şi cu orice fel de unităţi. Ce este dar comun în toate actele de convingere?

Dacă cercetăm mai de aproape exemplele de mai sus, nu ne este greu să răspundem.

In actul de convingere pot fi orice fel de impresiuni sensoriale, orice fel de asocieri şi ori ce fel de unităţi; natura acestora nu împedică din principiu ca să se producă convingerea. Aşà pentru a dobândì convingerea, că adunarea fracţiunilor este exactă, ne-am sprijinit pe raportarea fracţiunilor la unitate, o raportare absolut precisă; pe când la dobândirea convingerii, că bucata de fier cuprinde corpuri streine, ne-am sprijinit pe raportarea greutăţii la volum, o raportare scoasă din experienţă, mai puţin sigură decât cea matematică. Apoi în exemplul cu planta, ne-am sprijinit iarăşi pe un alt fel de raportare. Negreşit şi unităţile în lăuntrul cărora făceam raportările acestea erau şi ele diferite, cum am mai spus. Să încercăm însă să mutăm raportările dela un exemplu la altul. Să dobândim convingerea matematică prin raportări scoase din experienţă, iar convingerea relativă la compoziţia bucăţii de fier prin matematică! Mai rezultă oare convingerile de mai 'nainte! De sigur că nu. Adunarea fracţiunilor s'ar puteà experimentà negreşit, luând un obiect şi împărţindu-l în bucăţi exacte, aşa cum cer fracţiunile, şi apoi adunând bucăţile iarăşi în întreg; dar dintr'o asemenea experienţă nu va rezultă niciodată o convingere, care să ne constrângă pentru totdeauna. De asemenea şi în exemplul cu pomul şi cu bucata de fier. O teorie matematică asupra vegetalului din care să se deducă matematiceşte respiraţia lui, poate fi interesantă, dar de convins nu va convinge pe nimeni. Trebue văzut pomul intuitiv, pentru ca să fie cineva constrâns să admiţă respiraţia printre funcţiunile lui. Tot aşa şi cu compoziţia bucăţii de fier. Calculul matematic nu va ajunge niciodată să ne înlocuiască simpla convingere, care rezultă din experienţa simţurilor.

Prin urmare, în actul convingerii pot fi ori şi ce fel

de impresii sensoriale, ori şi ce fel de asociări şi ori şi ce fel de unităţi de conştiinţă, dar cu condiţie: ca acestea toate să se ceară unele pe altele, să fie convergente între ele. Convingerea rezultă numai atunci, când impresiile sensoriale şi asociările lor din lăuntrul unei unităţi de conştiinţă sunt într'o perfectă corelaţiune.

Când un om reuneşte diferitele sale observaţiuni făcute asupra unui obiect, sau asupra unui fapt al naturii, în asocieri cari confirmă perfect unitatea fixată de mintea sa acestui obiect sau fapt. atunci el şi-a făcut o convingere. Este în neputinţă să vadă lucrul altfel. Fiecare observaţie nouă asupra acestui lucru, îl duce la unitatea stabilită mai dinainte. Unitatea se sprijină pe natura asocierilor, asocierile pe natura impresiunilor simţurilor observate, toate sunt într'un acord. Lucrul nu se poate concepe altfel.

Acordul odată întrezărit, grăbeşte el singur realizarea convingerii. Mintea nu are linişte până ce nu-l realizează. Şi odată realizat, el constrânge să fie păstrată convingerea.

Convingerea se reazimă dar pe funcţiunea de unificare a conştiinţei.

Când funcţiunea de unificare a conştiinţei învinge dificultăţile ce se opun realizării ei, atunci convingerea însoţeşte totdeauna gândirea. Aceasta se întâmplă mai totdeauna în cazul intuiţiunii simţurilor. Sunt convins că aceea ce văd înaintea ochilor este adevărat, şi aceea ce aud de asemenea este adevărat, căci impresiunile simţurilor se raportează şi se unifică fără dificultate în obiectul ce-l am înaintea ochilor. Dar dacă acest obiect ar lipsì? Dacă impresiunile văzului şi auzului meu, n'ar găsi o convergenţă aşà de uşoară în unitatea obiectului ce am înaintea ochilor; ar mai fi convingerea mea aşà de subînţeleasă? De sigur că nu. Ar trebuì atunci să caut prin truda minţii unificarea lor. Şi când voiu ajunge să le dau această unificare, numai atunci voiu aveà şi o convingere.

Uşurinţa cu care funcţiunea de unificare a conşti-

inţei se exercită în intuiţiunea simţurilor, fiind aşà de mare, aceasta a şi făcut ca la datele simţurilor să nu se mai vorbească de convingere. Datele simţurilor sunt evidente prin ele însăşi. Ele nu pot fi, s'ar puteà zice, obiect de convingere, adică de evidenţă mijlocită.

Negreşit, dacă este ca prin o nouă denumire să se arate deosebirea aceasta, atunci nu este nici o critică de adus denumirii de evidenţă imediată. Trebuie însă complectat cuvântul de «imediat» prin înţelesul de «imediat în aparenţă». In fond nu este o diferenţă de natură între convingerea imediată pe care o căpătăm prin simţuri, şi convingerea pe care o dobândim prin inteligenţă. Una şi alta sunt rezultatele funcţiunii de unificare a conştiinţei, cu singura deosebire numai că la intuiţiunea simţurilor această unificare se face repede, instantaneu, pe când la asociarea gândurilor, mijlocirea se face încet, şi mai totdeauna cu conştiinţa reflectată. In afirmaţiunea spre pildă: pomul respiră, exprim o convingere mediată şi reflectată; pe când în afirmaţiunea, pe care o fac despre pomul ce stă înaintea mea: pomul este verde, exprim o convingere imediată şi nereflectată, fiindcă o găsesc în intuiţiune. Dar de îndată ce intuiţiunea nu-mi vine în ajutor, atunci silit sunt să ajung la convingerea de a doua: pomul este verde, pe aceeaşi cale pe care ajung la convingerea dintâiu: pomul respiră. In adevăr, dacă simţul ochiului îmi este defectuos şi nu-mi redă exact culorile, în cazul acesta, înainte de a pronunţà convingerea pomul este verde, va trebuì să depun aceeaşi muncă pe care am depus-o la dobândirea convingerii că pomul respiră. Prin urmare, între evidenţa simţurilor şi convigerea prin gândire, nu este decât o diferenţă de grad. Intuiţiunea simţurilor este oarecum o înmagazinare de convingeri câştigate pe de-a gata, — poate din experienţa strămoşilor. Deschizi ochii şi vezi lucrurile dimprejur în unităţi bine organizate. Le descrii, şi fără altă reflectare exprimi convingeri. Se înţelege într'o oarecare măsură, fiindcă şi simţurile au nevoe câteodată de educaţiune pentru a fi stăpâne pe imaginile lucrurilor.

Intre convingerea dată prin simţuri, şi convingerea dobândită prin reflectare, nu este dar nici o diferinţă de natură. Atât una cât şi cealaltă sunt isvorîte din funcţiunea primitivă a conştiinţei.

5. Funcţiunile conştiinţei se susţin pe funcţiunile întregului nostru suflet, şi cu acesta pe funcţiunile întregei noastre vieţi organice. Intre funcţiunile vieţii în genere şi funcţiunile conştiinţei nu este întrerupere, ci îmbinare şi corelaţiune.

Conştiinţa unifică şi pune în relaţiune conţinutul său, întocmai cum şi vieaţa unifică şi pune în relaţiune elementele sale. Organismul în totalitatea lui asimilează pentru a se menţine în vieaţă; conştiinţa apercepe pentru a se menţine în vieaţă. Atât organismul fiziologic, cât şi coştiinţa pregătesc materialul din care ele îşi menţin vieaţa. O hotărnicie definitivă între ele este cu neputinţă de făcut. Cu cât funcţiunile conştiinţei se urmăresc mai în adâncime, cu atât ele se confundă cu cele biologice.

Din această cauză convingerea, care rezultă din funcţiunea de unificare a conştiinţei, nu stă la suprafaţa sufletului nostru, ci ea are rădăcini adânci în organismul acestui suflet. Aşa se explică constrângerea pe care o întâlnim în ea.

Rădăcinile convingerii se întind mult sub pătura gândirii reflectate. In fiecare convingere, este o poziţiune luată de om, faţă cu tot ce-l înconjură.

A fi convins, înseamnă a aveà o atitudine sufletească hotărîtă. Convingerea exprimă adevărul sufletesc. Cum va fi celalt adevăr, adevărul în sine, adică acela care trece peste relativitatea conştiinţei noastre, pe acesta nu-l putem şti prin convingere[1]).

Fiecare om nu poate să fie convins decât de aceeace corespunde organizării conştiinţei sale. A fi convins de un lucru, înseamnă a recunoaşte că acel lucru a fost apercepuț de conştiinţă.

1) Asupra fondului metafizic al convingerii vom aveà ocaziune să vorbim spre sfârşitul scrierii.

6. Aceasta ne explică pentru ce convingerea este așà adâncă în sufletul omului. In fiecare convingere se manifestă sufletul întreg.

De aceea convingerile se și apără cu atât îndârjire.

De aceea convingerile sunt și așà greu de schimbat.

In vieața practică aceste adevăruri nu ies atât la lumină. Experiența pare din potrivă să arate, că o convingere oricât de adâncă ar fi, se poate schimbà fără nici o îndârjire din partea celui ce a avut-o.

Această experiență este numai aparentă.

Omul este un animal capabil de despersonalizare, adică de schimbare de personalitate, și astfel el poate să făptuiască și ce nu este în acord cu convingerile sale interne. Această singură împrejurare face să pară și convingerile ușor de schimbat. De fapt însă convingerile rămân, cu toate că ele nu se manifestă prin fapte. Multă lume își ascunde gândul.

Din legătura între convingere și funcțiunea fundamentală a conștiinței decurge apoi și consecința, că ori și ce convingere nu poate fi decât personală.

Omul poate împrumutà bani; poate împrumutà vestminte; poate împrumutà vorbe și obiceiuri; poate împrumutà chiar ideile altora, dar convingerea altuia, niciodată.

Fiecare își are convingerea care rezultă din funcțiunea de organizare a conștiinței sale. In stabilirea unificării lucrurilor, și a raportării acestora, fiecare își are unghiul său propriu de perspectivă. Unul vede mai sus, altul mai jos. Intre perspectiva în care vede lumea un om de știință, bunioară, și perspectiva în care vede aceeași lume un ignorant, este o prăpastie. Cel dintâiu nu se mulțumește cu unitatea pe care a stabilit-o noțiunea energiei, și caută pentru univers o unitate mai superioară, în care sunt introduse până și relațiuni de timp și spațiu, altele decât cele obișnuite din intuițiunea simțurilor; cel de al doilea se mulțumește cu unitatea pe care i-o dau câteva superstiții mitologice. Omul de și-

inţă vede dependinţe cantitative, acolo unde ignorantul vede numai asemănări antropomorfice.

Fiecare treaptă în desvoltarea conştiinţei, aduce după sine noi elemente în mecanismul convingerii. Mecanismul de altfel rămâne acelaş. Este totdeauna acordul conştiinţei de sine cu funcţiunea de unificare care dă convingerea. Dar elementele acestui mecanism se schimbă. Acì cadrul unităţii îl dă abstracţiunea, acì sentimentul sau intuiţiunea vagă. Acì relaţiunile introduse de conştiinţă sunt dependenţe cantitative, măsurabile; acì sunt legături analoage ca acele de înrudire, cari se găsesc între membrii familiei omeneşti. Chiar şi elementele sensoriale prezintă variaţiuni. Omul de ştiinţă are grijă ca datele sensoriale să fie pe cât se poate de exacte, pe când ignorantul nu. Şurubăria mecanismului, cum s'ar zice, rămâne aceeaş, dar calitatea materialului se schimbă. Deoparte este un mecanism sigur şi de mare rentabilitate, de altă parte o înjghebare vremelnică pentru trebuinţa momentului.

Şi nu numai că este personală convingerea, dar este şi aşà de strâns legată de funcţiunea conştiinţei, că ea nu se desparte de aceasta decât în mod artificial. De regulă în cursul gândirii sale, omul nu se întreabă: sunt, sau nu, convins de ceeace gândesc; ci el este în totdeauna convins de tot ce gândeşte. Numai prin vieaţa socială, adică prin corectarea celorlalţi oameni, se produce separaţiunea gândirii de convingere. Dacă vieaţa socială n'ar influenţà, convingerea ar însoţì actele de gândire tot aşà de regulat, cum însoţeşte şi credinţa veşnic intuiţiunea simţurilor. Vieaţa socială introduce neîncrederea, şi de acì vine afirmarea convingerii ca un ce separat de gândire.

7. Convingerea urmează naturii sufletului. Un om cu un suflet cultivat este capabil de a aveà o convingere ştiinţifică. Prin cultură, sufletul se desvoltă şi ajunge să se ridice până la a luà în stăpânire funcţiunile de abstracţiune, cari sunt cele mai importante pentru ştiinţă.

Un suflet care nu se ştie folosì de abstracţiune este incapabil de a aveà o convingere ştiinţifică.

Dar convingerea urmează şi naturii obiectului, asupra căruia se cere o convingere. Dacă obiectul este simplu şi uniform, atunci înţelegerea lui cere un grad mai coborît de abstracţiune, pe când dacă obiectul este complicat, atunci şi gradul de abstracţiune trebue să fie mai înalt. Aşa bunioară, fiecare înţelege că există o înlănţuire între poziţiunea soarelui pe cer şi mărimea umbrei pe care o aruncă obiectele pe pământ; şi cum după poziţiunea soarelui pe cer se împarte ziua, este lesne să convingi pe ori şi cine ca să se ià după mărimea umbrei dacă vreà să ştie ora zilei. Obiectul asupra căruia se cere o conconvingere este simplu, în cazul acesta. Deoparte înălţarea şi scoborîrea regulată a soarelui pe cer, de altă parte scăderea şi creşterea umbrei. Omul cel mai puţin cultivat, va pricepe adevărul care rezultă din arătările ceasornicului de soare Dar ce greu este a produce o convingere, când obiectul este complicat! O boală se iveşte într'un sat. Care este pricina? Pentru omul incult pricina este cu totul alta, decât pentru omul cult, fiindcă acì înlănţuirea nu este aşà de aparentă ca în cazul dintâi.

Convingerea ştiinţificăse numeşte şi obiectivă. Strict vorbind, nici o convingere n'ar trebuì să se numească obiectivă, fiindcă totdeauna în ori şi ce convingere intră o parte care este datorită subiectivităţii noastre. Dar termenul este totuşi îndreptăţit pentru următoarele motive. In convingerea ştiinţifică nu se strecoară elementele subiectivităţii fără ştirea noastră, sau se strecoară în chip redus, pe când în convingerea neştiinţifică aceste elemente se strecoară totdeauna. Omul de ştiinţă ştie, cu un cuvânt, să facă abstracţiune de înclinările, iluziile şi interesele sale, pe când copilul, sălbaticul şi ignorantul, nu. Aceia cari n'au o cultură îndestulătoare, amestecă totdeauna subiectivitatea lor cu proprietăţile lucrurilor la un loc.

O convingere ştiinţifică este obiectivă chiar şi atunci când obiectul convingerii este însăşi subiectivitatea ome-

nească. In cazul acesta, omul de ştiinţă stă faţă de subiectivitatea omenească, prin urmare, faţă de subiectivitatea sa proprie, ca înaintea unui obiect străin lui. El cercetează ce este în firea permanentă a acestei subiectivităţi şi cari sunt legile ei de desvoltare, fără a se preocupà de aceeace ar dorì dânsul să intre în această subiectivitate. Se înţelege însă, că o asemenea cercetare este cu mult mai greu de făcut. De aceea, faptele sufleteşti şi faptele omeneşti în genere, au ajuns cele din urmă să formeze obiectul convingerilor ştiinţifice, adică să se obiectiveze în mintea celui care le studiază.

In deosebire de convingerea ştiinţifică, pe care am numit'o obiectivă, celelalte convingeri, (ale copilului, ale sălbaticului şi ale ignorantului) sunt subiective, pentru motivul că în acestea se găseşte totdeauna amestecul subiectivităţii omeneşti, fără ştirea celui ce are convingerea. Dar dacă aceste convingeri sunt subiective, să nu credem că ele sunt numai nişte convingeri ştiinţifice stricate, sau neformate încă. Aceasta este iarăşi o credinţă eronată, foarte răspândită odinioară. Convingerile subiective, (ale copilului, ale sălbaticului şi ale ignorantului) nu sunt nişte convingeri ştiinţifice stricate, nu sunt nici stadii trecătoare pentru convingerea ştiinţifică, ci sunt convingeri de sine stătătoare, adică convingeri cari se leagă fiecare într'un tot normal, ca şi convingerea ştiinţifică. Oamenii de ştiinţă de altădată credeau greşit, că mitologia şi credinţele religioase, bunioară, pe cari le întâlnim la începutul civilizaţiunii omeneşti sunt începuturile ştiinţei de astăzi; ele erau, şi sunt încă şi astăzi, produse sufleteşti de sine stătătoare, cu desvoltarea lor proprie, în afară de desvoltarea ştiinţei. La baza lor este un suflet complect şi de sine stătător, iar nu un început de suflet, cum ar fi să se bănuiască, dacă ele ar fi numai începuturile ştiinţei. Fiecare mitologie şi religiune primitivă îşi are armonia sa proprie, trăeşte cu un cuvânt de sine, fie că ar există, fie că n'ar există convingerea ştiinţifică. Ele pot veni în luptă cu convingerea ştiinţifică şi pot perì, dar încă odată, ele nu sunt stadiile tre-

cătoare prin cari se ajunge la aceasta din urmă. Ele sunt convingeri stabile, ca și convingerea științifică.

Convingeri stabile sunt toate mitologiile și toate religiunile, cari au stăpânit gândirea omului timp de mai multe zecimi de veacuri.

Cum de a ajuns convingerea științifică totuși să se ridice peste ele?

Mai mult încă: Cum de a ajuns omul să creadă într'un *adevăr etern*, când baza psihologică a convingerii sale este așa de legată de subiectivitatea cea schimbătoare?

CAPITOLUL V

LOGICA NOUĂ

1. — Aceea ce este mediul biologic pentru o plantă, este mediul cultural pentru știință. — 2. Abstracțiunea și convingerea științifică. — 3. Abstracțiunile, ca și intuițiunile, urmează planul de organizare al conștiinței. — 4. Intregirea intuițiunii prin abstracțiune. — 5. Știință și basmu. — 6. Logica din punct de vedere genetic și din punct de vedere formal. — 7. Cestiuni noi pentru Logică.

1. O pădure bătrână de stejari este compusă din arbori foarte asemănați între ei. Pe pământul pe care este crescută pădurea, apoape că în afară de stejar nu se mai vede o altă plantă, decât doar mușchiul care poate s'o ducă la umbră și fără razele soarelui.

Dar pădurea n'a fost totdeauna așà. Stejarii n'au avut pământul de sub ei într'o așà de desăvârșită stăpânire.

Pentru a se convinge, privească cineva la o pădure tăiată și care a fost lăsată să crească la loc!

Pământul expus liber la soare este acoperit de îndată cu semințele pe cari le aduce la întâmplare vântul. Aceste semințe, de tot felul, întâlnind un pământ bogat în materii nutritive, încolțesc și cresc cu repeziciune, fiindcă împrejurările le sunt prielnice. Din primii ani răsar felurite ierburi și mici arborași. In locul trunchiurilor de stejari de altă dată, se resfață rugii sălbatici, tulpinele de lemnușel, sălcișoarele, nufărul alb, alunul, mesteacănul, etc. Printre aceste toate d'abia că se mai zăresc lăstari de stejar. După câțiva ani înfățișarea se schimbă. Mesteacănul, alunul, sălciile, dimpreună cu stejarii, au devenit arbuști, și strivesc sub ei pe celelalte vegetații,

care rămase mici, pierd lumina soarelui. Câţiva ani încă şi stejarii rămân singuri. Frunzişul lor se leagă, şi în curând numai vârfurile lor privesc în faţa soarelui. Pădurea se susţine de acì înainte singură prin mediul ei biologic[1]), adică prin dependenţa care se stabileşte între stejari. Aceştia fiind înalţi, răpesc lumina şi căldura celorlalte plante, şi trăiesc de acì înainte ca stăpâni desăvârşiţi pe toată suprafaţa terenului pe care se întinde pădurea.

Aşà s'a format şi ştiinţa, sau cunoştinţele sistematizate. Intocmai ca şi pădurea de stejari, ea a strivit sub ea convingerile subiective, şi acum se susţine singură prin mediul ei cultural, adică prin dependenţa care s'a stabilit între cei ce cultivă mai departe adevărul.

Omul de astăzi vorbeşte de ştiinţă ca de un cevà unitar, şi ca de o producţiune care se aseamănă în toate ramurile sale. Şi are dreptate. Astăzi ştiinţa este una, fie că ea s'ar întinde în orice domenii de fapte sau lucruri, fie că ea s'ar cultivà în Europa sau în Japonia. Ştiinţa de astăzi este ca pădurea bătrână de stejari, e stăpână pe terenul de sub ea.

Dar aceasta n'a fost aşà în totdeauna. Ştiinţa, la origină, este foarte inpestriţată, întocmai ca şi vegetaţia care răsare pe locul unei păduri în creştere. Alături de cunoştinţele ştiinţifice, isvorîte din convingerile câtorva aleşi, sunt şi afirmările subiective datorite celor mulţi. Fiecare îşi are funcţiunea sa de apercepere, cu care este legată o organizare deosebită a convingerii, fiecare îşi are ştiinţa experienţei sale. Negreşit nu fiecare îşi şi exprimă convingerea ce are. Aceasta o fac numai cei cu prestigiu; cei mai puternici. Arbuştii strivesc ierburile peste tot. Dintre cei cu prestigiu se întâmplă câţivà, cari au convingeri ce se pot sistematizà şi verificà prin experienţă. Aceste convingeri, sunt prímele cunoştiinţe obiective, pe care se fundează ştiinţa de mai târziu. Cu-

1) *Recueil de l'Institut botanique. Leo Errera. VII bis*, Bruxelles, 1910 (citat după *Revue du Mois*, 10 Août).

noştinţele obiective să leagă unele de altele, fie că sunt exprimate în acelaş timp şi loc, fie că sunt exprimate în locuri şi timpuri deosebite. Cunoştinţele obiective, adică rarile convingeri găsite în acord cu experienţa, se apropie una de alta, se sistematisează. Stejarii se apropie. Unitatea ştiinţei să desemnează, şi o cunoştinţă odată intrată în această unitate, se menţine în viaţă prin dependenţa ei de totalitate. Oamenii văd utilitatea adevărului ştiinţific şi încep cultivarea ştiinţei în chip metodic. Oamenii aceştia nu mai aparţin nici aceluiaş popor, nici aceluiaş timp. Dependenţa între ei, devine tot mai strânsă. Acum sistematizarea creşte prin colaboraţiunea multora, cari sunt strânşi la olaltă prin aceaşi metodă de cercetare. Stejarii şi-au legat frunzişul. Convingerile celelalte subiective nu mai pot răsbate, şi nu se mai pot menţine în viaţă, ori şi cât prestigiu ar avea acei cari le exprimau, fiindcă mediul formatle striveşte. Mediul cultural susţine ştiinţa şi îi dă o anumită direcţie. Toţi oamenii de ştiinţă sunt solidari în tendinţa de a elimină ce este neştiinţific. Pădurea s'a format. Ştiinţa este unitară şi stăpână pe terenul ei, fiindcă ea se sprijină pe solidaritatea convingerilor celor cari o cultivă. Ea a plecat, la origină, dela convingerile celor puţini, şi s'a ridicat până la puterea la care o vedem astăzi, fiindcă în ea au fost date condiţiunile unui mediu cultural care să o susţină mai târziu. Ştiinţa trăeşte şi va trăi, fiindcă în ea sunt date condiţiunile solidarităţii muncii omeneşti.

Fără aceste condiţiuni ea ar fi dispărut de mult.

Dar în ce consistă ele oare aceste condiţiuni?

Pădurea de stejar nu ar fi ajuns să-şi constitue mediul biologic, care îi garantează existenţa, dacă în sămânţa stejarului nu ar fi fost dată posibilitatea înălţării acestuia. Tot aşa şi cu ştiinţa. Mediul cultural, sau solidaritatea oamenilor de ştiinţă de astăzi, nu s'ar fi format, dacă în natura convingerii ştiinţifice nu ar fi fost dată dela început posibilitatea, că aceasta să se împărtăşească la mai mulţi şi să se continue de mai mulţi.

Ce caracterisează dar convingerea ştiinţifică în deobire de celelalte convingeri?

2. Dela întrebuinţarea metodică a abstracţiunii a atârnat întreaga desvoltare a ştiinţei.

Momentul când în mintea omenească a tresărit pentru prima oară o abstracţiune nu se poate niciodată hotărî. El coincide cu momentul, când omul a creat limbagiul, când a inventat primul instrument de lucru, şi când a bănuit că sub unităţile şi relaţiunile intuitive ale lucrurilor din natură se ascund alte unităţi şi alte relaţiuni mai profunde, decât acelea cari se văd. Abstracţiunea coincide cu limbagiu, cu tehnica şi cu religiunea. Dimpreună cu acestea ea este eşită din reflectarea omului asupra datelor conştiinţei sale. Nici data reflectării nu se va ştì vreodată. Cât timp omul nu a reflectat, atât timp el a trăit sub stăpânirea impresiunilor externe ca un animal. Prin reflectare, adică printr'un fel de resfrângere asupra sa însuşi începe şi prima orientare voită a omului în viaţă. Când şi cum s'au produs istoriceşte toate acestea, nici odată nu le vom puteà ştì. Este aproape cu neputinţă să ne închipuim pe om lipsit de cele mai elementare abstracţiuni, implicit şi de reflectare, fiindcă este cu neputinţă să ne închipuim pe om trăind întocmai ca animalul.

Cu primele abstracţiuni nu este dată încă ştiinţa. Omul dotat cu reflexiune şi cu abstracţiune, poate aveà convingeri de altă natură decât cele intuitive, dar nu este încă omul care, numai decât, să aibă convingeri ştiinţifice. Omul capabil de abstracţiuni poate fi tot aşa de bine cu convingeri mitologice, ca şi cu convingeri ştiinţifice.

Abstracţiunea nu este în deajuns. Trebueşte o anumită metodă în întrebuinţarea abstracţiunii. Acì, în metodă, este sămânţa din care va răsări sistematizarea ştiinţifică de mai târziu.

Cu reflectarea, am zis, este dată şi abstracţiunea; căci reflectarea sileşte pe om să deosibească în conţinu-

tul conştiinţei sale elementele cari se impun atenţiunii, şi cu aceste elemente sunt date şi primele abstracţiuni. Se impun atenţiunii elementele comune mai multor lucruri deodată, asemănările şi repetiţiunile. Intre frunzele pomilor există şi multe deosebiri, dar aceeaş funcţiune, de multe ori şi aceeaş poziţiune, şi aceeaş culoare le au frunzele mai multor pomi: de acì abstracţiunea frunză. Corpuri solide sunt o mulţime; câteva se aseamănă prin anumite proprietăţi, şi se numesc metale. Repetarea faptului de reproducţie a unor animale din ouă, crează abstracţiunea de ovipar. Reproducţia prin animal viu, pe aceea de mamifer. Dispariţia formelor organice duce la abstracţiunea de muritor. Constanţa, din potrivă, a unor lucruri din natură, la aceea de nemuritor, etc. Faptul amintirilor, mai ales, înlesneşte îndreptarea atenţiunii asupra acestor asemănări şi repetiţiuni.

Aceste asemănări şi repetiţiuni desprinzându-se din unităţile intuitive ale lucrurilor, ajung să servească ele drept elemente la unităţi mai superioare, şi să formeze o lume a abstracţiunilor. Aşà abstracţiunea de atom dă o unitate tuturor lucrurilor din univers, considerându-le pe toate acestea ca forme ale materiei. Abstracţiunea de energie dă tuturor fenomenelor naturei o unitate tip: pe aceea a unităţii dintre energia kinetică şi cea potenţială. Abstracţiunile scoase din observarea animalelor şi plantelor, dau unităţile diferitelor specii. Abstracţiunile scoase din observarea faptelor istorice, dau unităţile epocelor şi civilizaţiunilor. Peste tot locul, abstracţiunile schimbă cadrul lucrurilor; le diferenţiază şi contopeşte pe acestea după noi puncte de vedere. Legătura lor cu cuvintele le asigură o vieaţă durabilă şi o formă comunicabilă.

Abstracţiunile, odată formate, nu întârziază să capete un rol însemnat în explicarea lumii.

Aceea ce se aseamănă şi se repetă în mai multe lucruri, este evident mai important decât aceea ce nu se aseamănă şi nu se repetă. O însuşire comună mai multor lucruri, sau o condiţiune care se repetă în producerea mai multor fapte, sunt evident mai importante decât în-

susirile şi condiţiunile ce se întâlnesc rar, ele pot constitui baza unei explicări a lucrurilor sau faptelor în cari se găsesc. Abstracţiunile devin astfel un fel de esenţe supericare lucrurilor din cari ele au fost extrase.

Dela primele explicări încercate de mintea omenească, începù şi rolul abstracţiunilor, căci abstracţiunile prin faptul că aparţin mai multor lucruri deodată, sunt ele însile un început de explicare. În abstracţiuni se desăvârşesc unităţile superioare ale lucrurilor, dacă nu chiar cauzele acestora. Pe abstracţiunea atomului, bunioară, se întemeiază o întreagă ştiinţă a lucrurilor.

Dar nu toate explicările, cari au la baza lor o abstracţiune, sunt şi ştiinţifice. Sunt şi explicări bazate pe abstracţiune, cari nu sunt ştiinţifice.

Un copil, bunioară, care vede luna ca un felinar mare, creiază o abstracţiune, căci diferenţiază în înfăţişarea lunei aceea ce este comun între lună şi între felinar. Dar pe baza acestei abstracţiuni, judecata copilului nu ajunge să fie ştiinţifică. Copilul poate fi convins, pe baza abstracţiunii sale, că în fiecare seară se suie cineva sus în aer ca să aprindă felinarul lunei!

De asemenea, o abstracţiune face şi sălbatecul, care denumeşte pe vecinii săi după numele unui animal; căci această denumire comună a eşit dintr'o reflectare a lui, şi s'a stabilit pe oarecari asemănări. Dar deşi are această abstracţiune, sălbaticul când este convins că omorînd pe animalul care poartă denumirea vecinilor, omoară şi pe vecini, el este departe de a avea o convingere ştiinţifică!

Tot aşà, cu toate abstracţiunile de cari este capabil un ignorant; ele nu dau o explicare ştiinţifică faptelor din experienţă. Când ignorantul este convins că o cometă, aduce răsboaie pe pământ şi raţionează sprijinindu-se pe analogii, în cazul acesta ignorantul poate face multe abstracţiuni, dar convingerea lui nu devine totuşi ştiinţifică.

Prin urmare, încă odată, abstracţiunea nu este de ajuns.

Şi de ce nu este de ajuns?

Fiindcă abstracţiunea este un prcdus al minţii omului, în acord cu funcţiunile acestei minţi, dar întru nimic un produs garantat că este în acord şi cu realitatea.

Explicările bazate pe abstracţiune în genere, şi cu acestea convingerile omeneşti mai toate, sunt adevărate sufleteşte, adică sunt conforme cu mintea omului, dar nu sunt toate prin aceasta conforme şi cu realitatea. Unele sunt adevărate numai subiectiv, nu şi obiectiv.

Abstracţiunea singură nu este destul. Pentru ca ea să poată formà baza unei explicări ştiinţifice, se mai cere încă o condiţiune; se cere ca ea să nu fie lăsată să se formeze după înclinările subiective ale omului, ci după o regulă controlată şi consecvent aplicată.

Aşa sunt formate, dacă le examinăm, toate abstracţiunile cari au curs în ştiinţă. Toate sunt definite după anumită regulă. In abstracţiunea de «ovipar», bunioară, se are în vedere caracterizarea animalelor din punct de vedere genetic. In abstracţiunea «metal», se introduce o regulă de clasificare după anumite proprietăţi. In abstracţiunea «energie» a intervenit dependenţa dintre cauză şi efect, etc. In ori şi ce abstracţiune ştiinţifică, dimpreună cu denumirea obiectelor la cari ea se aplică, se subînţelege şi punctul de vedere din care este formată. Abstracţiunea ştiinţifică răspunde totdeauna unui plan de cercetare; ea este legată de o metodă urmărită în mod conştient. Numai aşa înţelesul ei trăieşte, adică este în primul rând acelaş în mintea tuturor oamenilor, şi în al doilea rând, este cu putinţă ca ea să fie oricând verificată prin intuiţiunea simţurilor.

Fără împlinirea acestor îndatoriri, abstracţiunea nu poate servì ştiinţei.

Trebue dar, ca la formarea unei convingeri ştiinţifice, omul să aibă conştiinţă şi de regula, după care abstracţiunea se formează. Conştiinţa acestei reguli, dă vieaţă abstracţiunii. Copilul n'are conştiinţă de regula, după care el ajunge la asemănarea dintre lună şi felinar, nici sălbaticul de regula, după care el ajunge la asemă-

narea dintre vecin şi animal; de aceea, abstracţiunile lor sunt fără valoare pentru realitatea lucrurilor.

Abstracţiunea ştiinţifică este formată după o regulă controlată şi consecvent aplicată. Din această pricină, ori şi cine care ştie regula, poate reproduce şi abstracţiunea în minte (în orice caz o poate păstrà în acelaş înţeles), şi în acelaş timp, poate şi verificà abstracţiunea prin experienţă. Regula fiind pentru toate cazurile, trebue să se şi aplice consecvent la toate cazurile pe care le prezintă experienţa.

In găsirea regulei care condiţionează abstracţiunea, mintea omului nu este constrânsă să copieze intuiţiunea. Negreşit, modul de apariţiune a lucrurilor din natură şi relaţiunile acestora, sunt totdeauna exemplele pe cari le are în vedere şi mintea omenească în formarea abstracţiunilor sale, dar dela aceste exemple, mintea omenească se poate şi abate. Ea poate imaginà reguli de o perfecţiune şi de o consecvenţă cum nu le oferă natura în înfăţişarea simţurilor. Ea poate introduce intenţiuni, perspective şi relaţiuni, cari n'au nici un model în lumea simţurilor, cu singura condiţiune însă, ca aceste intenţiuni, perspective, relaţiuni, odată adoptate, să constitue o regulă consecventă.

Controlul şi consecvenţa nu trebue să lipsească niciodată, fiindcă ele asigură vieaţa abstracţiunii.

Dar libertatea, pe care o are mintea de a pune o regulă, după care îşi formează abstracţiunile sale tot felul de intenţiuni, perspective şi relaţiuni, nu este aceasta o cauză care să îndepărteze abstracţiunea de ori şi ce conformitate cu natura reală?

Negreşit, libertatea pe care o are mintea în alegerea regulei sale, poate duce la o îndepărtare de realitate, dar consecvenţa cu care se aplică regula este ea însăşi un remediu contra acestui neajuns. Consecvenţa duce la o continuă verificare prin intuiţiunea simţurilor şi cu aceasta, eventual, la dovedirea inexactităţii regulei după care ea a fost formată. Mintea este constrânsă astfel să

schimbe continuu regula aleasă până ce ea se potriveşte experienţei.

Abstracţiunile, cari se formează după o regulă aleasă de minte, controlată şi consecvent aplicată, sunt capabile de perfecţionare. Verificarea lor cu experienţa aduce o corectare şi cu aceasta o conformitate a lor mai exactă cu lumea reală. Abstracţiunile, cari sunt formate după înclinaţiunile subiective, n'au putinţa acestei perfecţionări decât într'o foarte mică măsură. Ele resistă, cât timp există înclinările subiective; dispar acestea, sau se transformă acestea, şi adeseaori transformarea înclinărilor subiective se face prin salturi mari, atunci dispar sau se transformă şi abstracţiunile. Un copil nu-şi mai aduce aminte mai târziu de asemănarea ce făcuse între lună şi felinar, fiindcă sufletul lui s'a transformat; pe când omul de ştiinţă nu pierde niciodată din vedere abstracţiunile sale eronate din trecut. Intre abstracţiunile cari servesc ştiinţei, există o legătură istorică, care adeseaorĭ serveşte drept indicaţiune pentru desvoltarea altora în viitor. Intre convingerile subiective există de asemenea câteodată o legătură, dar aceasta nu serveşte decât la cunoaşterea sufletului aceluia care le-a produs.

3. Aşà dar: pentru convingerile tuturor acestora, abstracţiunile sunt necesare. Abstracţiunile sunt ca nişte instrumente pe cari şi le-a făurit conştiinţa noastră pentru a-şi uşurà înţelegerea lumei.

Dar abstracţiunea, după cum am văzut, poate fi formată în două chipuri. Ea poate fi întâiu, produsul natural al funcţiunilor minţii, adică poate fi formată fără amestecul atenţiunii voluntare; şi poate fi, al doilea, cu amestecul voinţei, produsul unei operaţiuni sistematizate şi metodice. Numai această de a doua abstracţiune, am zis că se întrebuinţează în ştiinţă.

Această deosebire nu trebuie pierdută din vedere.

Abstracţiunile, cu toate, fie ele ştiinţifice, fie neştiinţifice, sunt însă constituite după planul de organizare al conştiinţei. In ele regăsim funcţiunea de unificare a con-

ştiinţei, pe care am găsit-o şi în intuiţiunea simţurilor. Ori şi ce abstracţiune este o unitate înlăuntrul căreia se cuprinde o organizare de elemente. Deosebirile dintre abstracţiune şi obiectul intuitiv, pot fi ele multe, dar în ce priveşte planul general de organizare, acestea din urmă se aseamănă. Cum este obiectul extern, o reunire de însuşiri şi de proprietăţi într'o unitate, tot asemenea şi abstracţiunea este o reunire de elemente într'o unitate. Abstracţiunea ultimă, bunioară asupra universului, presupune acest univers ca o unitate. Din momentul în care universul abstract n'ar mai fi o unitate, el n'ar mai puteà fi utilizat de ştiinţă. Ce legi, în adevăr, s'ar puteà să fie găsite într'un univers, care n'ar prezintà un sistem de coordinate constante, adică, în fond, fără unitate? Dacă legile universului au pentru noi o exactitate, aceasta este datorită faptului că noi le raportăm la un centru fix care le dă unitatea.

Această organizare unitară este impusă abstracţiunii de funcţiunile conştiinţei.

4. Cu un cuvânt, mintea îşi făureşte în abstracţiuni o a doua lume de obiecte, — mai eterice şi mai în conformitate cu legile sale, — cari mijlocesc explicarea şi întregirea lumii simţurilor. Aceeace în lumea simţurilor apare ca nearmonios şi nelogic, în lumea abstracţiunilor se armonisează şi devine logic. Aceeace în lumea simţurilor se presintă ca necomplect, să complecteză în lumea abstracţiunilor. Cauzele, sau efectele, cari nu se văd în lumea simţurilor, se regăsesc în lumea abstracţiunilor. Unităţile imperfecte din lumea simţurilor să desăvârşesc în lumea abstracţiunilor...

Din datele simţurilor bunioară, n'aş puteà nici odată să-mi formez convingerea că mâine are să răsară soarele la cutare oră fix. Aceeace nu pot dobândì prin datele simţurilor dobândesc însă prin mijlocirea abstracţiunilor. Omul de ştiinţă îmi înlocueşte imagina intuitivă a soarelui şi a pământului cu două puncte geometrice; îmi identifică rotaţiunea pământului cu o elipsă geome-

trică; îmi demonstrează matematiceşte că toate fenomenele de răsărit şi de apus de soare stau într'o unitate geometrică, înăuntrul căreia toate poziţiunile de spaţiu sunt strict determinate, etc... şi când toate imaginile mele intuitive despre pământ şi soare sunt înlocuite astfel cu abstracţiuni precis definitive, convingerea mea stă pe o bază solidă.

Sau: voiesc să am o explicare a iuţelei cu care cade o piatră pe pământ. Ori câte observaţiuni intuitive aş face, niciodată nu voi puteà fără abstracţiuni să ajung la o convingere desăvârşită. In abstracţiune găsesc însă: puterea gravitaţiunii, dependenţa dintre mărimea spaţiului percurs şi unitatea de timp etc., şi odată ce le am pe acestea, este uşor ca să am o explicare a căderii pietrei, complectându-mi observaţiunile intuitive cu abstracţiunile minţei.

Sau: voiesc să am explicarea unei boale contagioase. Efectele boalei le văd, dar nu văd cauza. Simţurile îmi dau imagina incomplectă a circuitului între cauza şi efectele maladiei. Ştiinţa prin mijlocul definiţiunii microbului îmi explică tot. Observaţiunile mele au fost complectate prin mijlocul abstracţiunii.

In toate aceste cazuri, nici nu este nevoe ca eu personal să adun observaţiuni asupra rotaţiunii pământului, sau asupra căderii pietrei, sau asupra efectelor boalei contagioase, pentruca să ajung la o convingere ştiinţifică; este destul ca să iau o bună carte de ştiinţă, în care aceste cestiuni sunt tratate, şi de acolo, adică numai prin mijlocirea abstracţiunilor, să-mi fac o convingere deplină.

Lumea cea de a doua, lumea abstracţiunilor din carte, este mai comodă pentru a-mi sprijini convingerile decât lumea ce se prezintă înaintea simţurilor. Cu o singură condiţiune însă şi anume: ca abstracţiunile din carte să fie conforme realităţii.

Dar acì se iveşte o obiecţiune.

Cărţi. cari să cuprindă abstracţiuni, pretinse ştiinţifice, sunt de mult pe lume; nu toate cărţile însă cu-

prind abstracţiuni conforme realităţii. Aşa, dacă pentru convingerile pe care le căutam mai sus, am luà cărţile scrise cu câteva veacuri în urma noastră, am dà cu totul peste alte abstracţiuni. In aceste cărţi, în locul noţiunilor de corp geometric şi funcţiune matematică, de gravitate şi de microb, am găsì noţiunile de substanţă, de perfecţiune, de humori. Şi acestea sunt abstracţiuni, şi încă în vremea lor au trecut drept ştiinţifice! Cu toate acestea, din ideia de substanţă, a unui filosof eleat, bunioară, cu greu poţi scoate exactitatea răsăritului de soare; mai curând ajungi cu această abstracţiune la convingerea, că în univers nu există mişcare reală, cum a şi ajuns de fapt Parmenide. De asemenea din noţiunea de perfecţiune a mişcării, nu poţi scoate nici o lege a căderii corpurilor! Nici din equilibrul humorilor o cauză a boalelor contagioase!

Cum explicăm această nepotrivire?

In mod foarte simplu, după cele văzute mai sus.

Abstracţiunile celor vechi, întrucât au fost produse după o regulă controlată şi consecventă, au fost şi ele ştiinţifice, câtă vreme verificarea lor prin experienţă nu le-a arătat ca greşite. Iar verificarea lor a fost cerută tocmai de consecvenţa, cu care regula producerii lor a fost aplicată. Intre noţiunea de substanţă a lui Parmenide şi noţiunea de funcţiune matematică a lui Galilei este o mare deosebire, negreşit, cea dintâiu este foarte depărtată de natura lucrurilor, pe când cea de a doua este apropiată, totuşi, una şi alta au caracterul de abstracţiuni ştiinţifice, fiindcă una şi alta sunt produse după o regulă controlată şi consecventă. Parmenide, ca şi Galilei, nu cuprindeà în abstracţiunea substanţei înclinările sale subiective, ci exprimà o regulă pe care el o credeà în firea lucrurilor reale, şi pe care o aplicà la întreaga experienţă. El concentrà în abstracţiunea sa aceea ce credeà el că este mai real în lumea simţurilor. Ştiinţa a trebuit să treacă prin abstracţiunea substanţei lui Parmenide, pentru ca să ajungă la abstracţiunea funcţiunei matematice de astăzi. Abstracţiunile din trecut se impuneau

ştiinţei din acea vreme, iar abstracţiunile ştiinţei de astăzi sunt isvorîte din verificarea treptată a acelor vechi abstracţiuni. Ştiinţa este o continuă înlocuire a probabilităţilor mai îndepărtate cu probabilităţi mai apropiate.

5. Prin urmare, procesul prin care se formează convingerea omenească, indiferent dacă convingerea este ştiinţifică sau nu, este următorul:

La început avem faptul reflectării. Fără o reflectare nu există o convingere. Animalul care nu reflectează n'are convingere.

Din reflectare isvorăşte abstracţiunea, şi cu abstracţiunea avem convingerea în înţelesul obişnuit.

O afirmaţiune făcută cu intenţiunea de a stabili un raport real între lucruri, sau între însuşirile lucrurilor, sau între lucruri şi însuşirile lor, sau în sfârşit, între orice fel de elemente ale realităţii, — afirmaţiune care în terminologia filosofică se numeşte, de regulă, o judecată, — o atare afirmaţiune cuprinde de fapt o convingere, şi această convingere nu este dată decât prin mijlocirea abstracţiunii.

Când lipseşte abstracţiunea, convingerea se mărgineşte la simpla constatare a simţurilor. Sunt convins, bunioară că pomul din faţa mea este verde, fiindcă îl văd verde. Unitatea intuiţiunii îmi ţine loc de ori şi ce abstracţiune.

In afară de această convingere, care se bazează pe intuiţiunea simţurilor, ori şi ce altă convingere presupune o abstracţiune, şi bineînţeles o reflectare. Reflectarea este indispensabilă chiar şi în simpla constatare a simţurilor.

Dar abstracţiunea singură, nu dă convingerea. Abstracţiunea este numai instrumentul care înlesneşte actul convingerii. Origina şi baza convingerii stau în funcţiunea de organizare ale conştiinţei, în adâncul sufletului.

După gradul de desvoltare al sufletului urmează şi felul convingerii.

Pentru a aveà o convingere ştiinţifică, nu este des-

tul a avea la dispoziţie abstracţiunile necesare, acestea se pot împrumutà astăzi din cărţi, ci mai trebue să aibă cineva şi sufletul pregătit să susţină o asemenea convingere. Se cere mai întâiu, ca reflectarea să fie adâncă, adică făcută cu atenţiune încordată. Pe o reflectare adâncă se altoieşte o înfrânare a înclinărilor personale, şi prin aceasta se dă putinţă minţii, ca aceasta să urmeze o regulă controlată şi consecventă în formarea abstracţiunilor. Când reflectarea nu este adâncă şi, prin urmare, nici atenţiunea nu este încordată, atunci înclinările personale predomină şi mintea este silită să formeze abstracţiuni subiective. Aceste abstracţiuni în cea mai mare parte, au un caracter antropomorf, adică în ele se regăsesc urmele dispoziţiunilor afective ale omului. Fără înfrânarea subiectivităţii nu se poate ajunge la abstracţiunea ştiinţifică. Aceasta din urmă depinde de măsura de înfrânare pe care şi-o poate impune omul singur.

De aceea se poate zice fără a exagerà prea mult, că cercetarea adevărului este un act de voinţă. Abstracţiunea ştiinţifică, în care se găseşte cel mai puternic instrument pentru găsirea adevărului, nu se poate formà, decât într'un suflet care are puterea de a-şi prescrie el însuşi reguli, pe cari să le urmeze apoi consecvent. Un om de ştiinţă, aplică strict o metodă; el are puterea de a nu cedà înclinărilor personale; pe când un om care nu este de ştiinţă este continuu târît de inspiraţia momentului. Din cauza acestei înfrânări continue a sufletului celui ce cultivă ştiinţa, se ajunge tocmai la universalitatea acesteia. Ştiinţa are valoare pentru oricine, fiindcă din ea au dispărut, prin înfrânare, gusturile personale.

Prin urmare, încă odată, nu faptul că ştiinţa se serveşte de abstracţiuni, face ca adevărul acesteia să fie crezut, ci faptul că abstracţiunile ştiinţei sunt altfel muncite şi altfel formate decât părerile subiective, face ca ştiinţa să treacă drept facla adevărului.

Dacă ar fi numai pe abstracţiuni, ce abstracţiuni altele mai frumoase ca în basme! Acì abstracţiunile sboară deasupra timpului şi spaţiului, neţinând seamă

de nici o îngrădire a simţurilor; de nici o verificare prin experienţă! Mintea celui ce creiază un basmu, tinde pe lângă efectul frumosului să producă şi o convingere; şi pentru a ajunge la această convingere recurge şi ea la abstracţiuni; dar ce diferenţă, în metoda după care se conduce creatorul de basme şi creatorul de ştiinţă! Cel dintâiu se lasă a fi dus de cursul asocierilor subiective, pe cari le găseşte în memoria sa, cel de al doilea se ridică deasupra asocierilor subiective pentru a urmà regula pe care şi-a impus-o singur. Iată, spre pildă, cum procedează de deosebit unul şi altul în explicarea unui oarecare fapt din natură: un fapt care poate fi socotit ca tipic pentru multe altele. Luăm un exemplu între multele câte se pot aduce. Fiecare specie de pasări prezintă anumite forme caracteristice, anumite curiosităţi. Acestea, deşteptând atenţiunea, devin un obiect de cercetare. Mintea caută să se convingă pentru ce pasărea este aşa şi nu altmintreli. Să vedem însă cum se convinge mintea pregătită pentru ştiinţă şi cum se convinge mintea pregătită pentru basme.

O pasăre cu anumite curiozităţi, este spre pildă, pupăza. Poporul o aminteşte foarte des în zicătoarele sale. Ea pare o pasăre fudulă, în penele ei pestriţe; fără minte, fiindcă sboară deasupra locuinţelor părăsite; pe cap poartă o creastă; cuibul şi-l face din murdăriile pe care le adună cu ciocul, fără să aleagă. Atât este de ajuns ca ea să fie caracterizată. De ce este însă pupăza aşà şi nu altfel? Omul de ştiinţă pentru a dà un răspuns, va utilizà metodele biologiei de astăzi. El va adunà multe observaţiuni asupra organismului şi asupra genului de vieaţă a pupăzii, pe cari apoi le va întregì cu abstracţiuni de acelea ca: selecţiune naturală, dependenţă de mediu, lupta pentru existenţă, etc., adică le va întregì cu abstracţiunile biologiei de astăzi. Aceste abstracţiuni sunt strict fixate, şi omul nostru de ştiinţă va trebuì să şi le împrospăteze în minte, urmând întocmai regula după care ele au fost formate. Sub cuvintele abstracte de selecţiune, de dependinţă de mediu, de luptă pentru existenţă,

etc., el va trebui să regândească legile transformării speciilor animale, aşà cum le gândesc biologii. Afecţiunea sau repulziunea, ce ar simţi el personal la vederea unei pupăze, n'are ce căutà în această regândire. Pentru omul nostru de ştiinţă, pupăza însăşi devine o abstracţiune, sub care se înţelege o anumită corelaţiune de funcţiuni organice. Problema, pe care omul de ştiinţă o vede acì de rezolvat, se rezumă în a ştì cum se leagă înfăţişarea şi genul de viaţă al pupăzei cu mediul în care ea trăeşte, şi cu formele celorlalte pasări cu care ea se înrudeşte. Convingerea este făcută, dacă s'a ajuns a se stabilì în mod cert, că toate curiozităţile pasării sunt consecinţa legilor biologice. La omul nostru de ştiinţă, totul este dar mai dinainte fixat, ca metodă. Poezia sufletului n'are ce căutà în înţelegerea curiozităţilor pupăzei. Explicarea ce s'a cerut, fiind prea individuală, ea va fi şi greu de dat în mod complect. In tot cazul însă, omul de ştiinţă, prin mijlocirea abstracţiunilor biologiei de astăzi, ne va demonstrà, în linii generale, că toate particularităţile de vieaţă şi de înfăţişare ale pupăzei nu sunt nişte curiozităţi ale naturii, ci sunt nişte efecte naturale ale vieţii speciei acestei pasări în mijlocul mediului în care ea se găseşte. Dela el rămânem cu siguranţa că aceea ce biologia de astăzi nu ne poate explicà, ne va explicà cu siguranţă biologia de mâine.

Acum să vedem cum procedează creatorul de basme! De ce este pupăza fudulă în penele sale pestriţe, şi aşà fără minte, că sboară deasupra părăgeniturilor? De ce poartă ea o creastă pe cap şi îşi face cuibul din murdării? La aceste întrebări scoase din experienţă, nu poate răspunde basmul cu observaţiuni luate tot din experienţă, ci şi acì intervine abstracţiunea. Şi intervine abstracţiunea în ce chip? După înclinări şi asocieri subiective. O asemenea pasăre nu poate să aibă înfăţişarea şi vieaţa pe care le are, îşi zice creatorul de basme, decât în urma unei pedepse venite dela Dumnezeu! Şi cum a fost dată pedeapsa lui Dumnezeu? Intr'o mie şi una de posibili-

tăți, dintre cari iată pe aceea care se potrivește cu subiectivitatea unuia dintre creatorii de basme.

Copiez versiunea dată de poetul A. Vlahuță:

„A fost odată, de mult, de mult o babă și un moș-„neag. Erau săraci lipiți pământului și trăiau, singuri „singurei, într'o cocioabă de casă părăsită, așteptându-și „ceasul, — că nici o putere nu mai aveau, și nici o nă-„dejde alta dela cel de sus. Dar într'o dimineață, ce să „vadă ei? Iată că un firicel de iarbă răsărise din pământ, „drept lângă piciorul patului; până pe la prânzul cel „mare, firicelul se face gros cât trestia, și crește înalt „până 'n blidar, iar a doua zi își îndoaie vârfu 'n tavan, „par'că și-ar căta loc să iasă.

— „Mă, ce să fie asta? zice moșneagul crucindu-se.

„Și, numai așà de-a minune, ià el un sfredel, face o „gaură 'n tavan, apoi alta 'n coperiș, ș'așteaptă ce are să „se 'ntâmple. A treia zi, firicelul de iarbă erà copac în „lege, cu rădăcina 'n casa omului, cu vârful în porțile ce-„rului, și-i foșniau frunzele de par'că mii de glasuri vor-„beau în foșnetul lor.

„Stà moșneagul și trăgeà de zor din luleaua veșnic „stinsă; și se uità la copac, și-și făcea cruce.

„Da baba de colo zice într'o doară: Știi ce m'am gân-„dit eu, omule?... Noi o vieață întreagă am trăit necă-„jiți, ca vai de capul nostru, și nu ne-am vândut necura-„tului, — am rămas cinstiți și cu credință 'n Dumnezeu. „Dacă te-ai suì tu 'n cer — că eu socot că de asta a și „crescut copacul în casa noastră — și-ai spune lui Dum-„nezeu să se milostivească și cu noi, să ne scoată la niște „zile mai bune, să ne facă și pe noi boeri, că destul am „stat în dricul nevoilor, și dându-ne bogății, sì ne facă „și tineri cum am fost, ca să ne putem bucurà de ele... „Hai? Ce zici?

„— Poi, ce să zic?.., Gând mai bun nicì că se poate.

»Moșneagul se urcă la cer, se înfățișează înaintea lui „Dumnezeu, și-i spune în ce chip a venit și ce l-a adus. „Dumnezeu zice: Bine, facă-se voia ta!

„Moşneagul se coboară pe pământ şi se uimeşte de „câtă bogăţie vede în jurul său.

„Dar după câţiva ani, iată baba tot nemulţumită:

„Intr'o zi, după ce cască de câteva ori, cum stà aşa „plictisită şi bosumflată, se întoarce către bărbatul său „şi prinde a-i spune, că ea s'a săturat de vieaţa asta, că „mai bine erà înainte când erau săraci, şi că dacă vreà „şi vreà s'o vadă cu adevărat fericită, să se urce iar la „cer şi să roage pe Dumnezeu să-i facă împăraţi. Atunci „ar zice şi ea c'a trăit.

— „Să dormim şi noi în pat de aur, cu aşternut „de puf....

— „Poi m'oiu ducé, zice el. De ce să nu mă duc?

„Şi pleacă. Ajunge la Dumnezeu şi-i spune iar ce „păs l-a adus.

— „Bine, zice Dumnezeu, facă-se şi de data asta „voia voastră.

„Şi-l blagosloveşte. Se întoarce omul într'un suflet „şi—ce să vadă? Curţi împărăteşti, ostaşi, steaguri, mu- „zici — iar în capul scării de marmură cu stâlpi de aur, „cine-l întâmpină? Chiar împărăteasa, nevasta lui, pur- „tând coroană pe cap, şi 'mbrăcată de sus până jos numa'n „aur şi'n pietre scumpe.

„Au împărăţit ei cât au împărăţit. Dar se vede că „şi împărăţia, dacă nu-i ştii seama şi nu ştii ce să faci „cu ea, te satură dela o vreme, şi tot alte măriri te ispi- „tesc".

Aşa, zice ea într'o zi: „Vezi tu, bărbate, destul de „moale-i puful şi dulce odihna în patul nostru de aur, „şi slugi avem supuse, şi oaste multă, şi câte de toate, „da iaca şi 'mpărăţia asta nu-i, cum credeam noi, cine „ştie ce pricopseală, că sunt şi de ea legate destule ne- „cazuri — fără să mai vorbim de atâţea împăraţi, cari „ne privesc de sus! — Dar dacă vreà să facă Dumnezeu „un bine cu noi, încai să-l facă 'ntreg. Să nu mai avem „pe nimeni de-asupra noastră. Du-te tu şi-l roagă să ne „facă şi pe noi Dumnezei. Ş'atuncea zic şi eu că s'a mi- „lostivit cu noi şi ne-a dat tot ce-am cerut".

Moşneagul, acum Impărat, se duce iar la Dumnezeu. De data aceasta Dumnezeu îşi perdù răbdarea.

— „Ei, ce-i pricina?

— „Apoi ce să fie, Doamne? Iaca am mai aveà o ru-„gămintе.... să ne faci şi pe noi Dumnezei — pe mine „Dumnezeu şi pe nevastă-mea Dumnezeoaică, să gustăm „şi noi din puterea asta mare...

— „Ai venit tu din capu tău, îl întreabă Dumnezeu, „ori nevasta te-a trimes?

„Ba drept să spun, Doamne, mai mult de gura ei „am venit.

— „Poi tu cum te potriveşti, om în toată firea, de-„şertăciunilor ei?... Pentrucă nu v'aţi mulţumit cu ce „vi s'a dat, şi n'aţi găsit voi odihnă nici în puful unui „pat împărătesc — de-acum... pupeze să fiţi, şi cuib din „toate spurcăciunile să vă fie patul.

„A blagoslovit Dumnezeu, şi când s'a uitat în jos a „văzut sburând, pe de-asupra vechei cocioabe părăginite, „două păsări cu pene 'mpestriţate, şi pe cap cu mândre „creste'n chip de coroană — erau cele două suflete, în veci „nemulţumite.

„Şi iaca de-atunci sunt pupeze pe lume [1])".

Iată dar pentru ce pupăza este o pasăre, cu pene 'n-pestriţate, care sboară peste vechi cocioabe părăginite, purtând o creastă pe cap, şi făcându-şi cuibul din mur-dării! Dumnezeu a pedepsit în ea sufletele unor veşnic nemulţumiţi cu soarta lor!

Abstracţiunea care mijloceşte aci explicarea, este aleasă după o înclinare învechită a sufletului omenesc, căci pedepsirea celor nemulţumiţi este foarte veche în mintea omenească, este dată deodată cu ideia de Dum-nezeu. Odată această primă abstracţiune făcută, celelalte cari mai trebuiesc, vin dela sine, după felul amintirilor cari stau în memoria cuiva. Moşneagul şi baba, bogat şi sărac, împărat şi culcuş de aur cu aşternut de puf... stau

1) Basmul este luat după versiunea dată de A. Vlahuţă, în *Universul* din 2 August 1911.

la dispoziţia ori şi cui. Ar fi putut fi şi altele. Chiar şi sunt în mulţimea de variante ale basmului, după cum a fost şi memoria celui ce le-a creat[1]).

Omul de ştiinţă n'are de loc libertatea creatorului de basme. In abstracţiunile prin care el îşi mijloceşte explicarea cerută, nu este nicio urmă,—sau mai bine zis, n'ar trebui să fie nici o urmă, fiindcă din nenorocire sunt şi câteva abateri, — nici o urmă de subiectivitate omenească. In curiozităţile pupăzei n'are ce căută pedepsirea unui defect omenesc!

Am zis: libertatea creatorului de basme! In fapt această libertate este numai aparentă. Creatorul de basme se pleacă în mod servil înclinărilor sale sufleteşti. El ocoleşte explicarea cea adevărată, fiindcă este prea mult atras de gândul de a găsi peste tot locul pedepsirea celor nesăţioşi.

In înţelesul cel strict al cuvântului, libertatea este de partea omului de ştiinţă, fiindcă acesta nu urmează înclinărilor şi asociărilor pe cari le găseşte sufletul său pe de-a gata, ci urmează unei metode susţinute prin voinţa sa.

Am ales ca pildă un basmu, fiindcă din el se poate vedeà bine natura raţionamentului bazat pe abstracţiunea neştiinţifică. Am fi putut alege în locul lui ori şi ce superstiţie sau credinţă populară, şi poate că făceam mai bine, de oarece în basmu nu este de luat în seamă numai felul convingerii ce el vrea să producă, ci la el trebuie luată în seamă şi valoarea estetică, adică valoarea lui ca operă de imaginaţie, care nu este de comparat ştiinţei. Dacă ţinem însă seamă de această rezervă, atunci pilda lui ne serveşte de minune, pentru a înţelege abstracţiunea ştiinţifică în deosebire de abstracţiunea neştiinţifică.

Toate superstiţiile şi credinţele populare, au la baza lor abstracţiuni formate după voia înclinărilor subiective. Dacă stelele sunt pe cer, şi dacă peştii sunt în fundul mării; dacă munţii au vârfurile şi coamele pe cari

1) Comp. Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, Buc. 1895, pag. 846 şi urm.

le au, şi râurile au albiile pe cari le au; dacă pământul este aşà cum este, cauza este totdeauna cevà care se leagă de sufletul omenesc, şi mai ales cevà care se leagă de faptele omeneşti. Mintea populară îşi închipueşte, în dosul lucrurilor şi faptelor naturei, o putere asemănată puterei omeneşti, o putere care se abţine sau se deslănţueşte după interese pur omeneşti. Dumnezeu sau zeii, cari sunt în ceruri, încă şi ei nu au în planul lor de vieaţă o grije mai mare decât pe acea a omului.

Abstracţiunea subiectivă, adică abstracţiunea formată fără metodă riguroasă, este la baza tuturor convingerilor pe cari le găsim în superstiţiile şi credinţele populare. Când mintea se lasă să fie dusă de ritmul asociărilor din memorie, fără o înfrânare voită din partea sa, ea creiază basme. Când mintea îşi impune o metodă constantă, ea începe să facă ştiinţă. Un basmu îl poate urmări oricine, dar o cercetare ştiinţifică nu o poate urmări decât acela care are sufletul pregătit să-şi deà o încordată şi lungă atenţiune.

6. La baza ştiinţei, — în sămânţa din care răsare falnicul mediu cultural, pe care se sprijină adevărul, — se găsesc, aşa dar, funcţiunile sufleteşti: reflexiunea adâncă, atenţiunea voluntară şi înfrânarea de sine; iar abstracţiunile vin numai în urmă. Abstracţiunile sunt instrumentele prin cari se exprimă puterile sufleteşti.

Dar, negreşit, aceste instrumente sunt de cea mai mare importanţă. Intocmai cum fără inventarea instrumentelor tehnice nu s'ar fi putut desvoltà civilizaţiunea omenească, tot astfel fără abstracţiuni nu s'ar fi putut desvoltà Logica adevărului.

Funcţiunile sufleteşti sunt ca vântul şi curentul mării, cari împing corabia mai departe, dar capacitatea de transport a corăbiei stă în construcţia acesteia însăşi. Funcţiunile sufleteşti creiază abstracţiunea, dar natura abstracţiunii duce adevărul în lume.

Logica, ştiinţa care ne dă regulile după care argumentăm, când vrem să convingem pe cineva de un ade-

văr, s'a ocupat până acum exclusiv de natura şi înlănţuirea abstracţiunilor, fără să ţină seamă de fondul sufletesc, din care răsăreau aceste abstracţiuni. Logica de până acum, analizà produsul sufletesc şi nu origina din care acest produs erà eşit; ea analizà tehnica abstracţiunii, adică formalismul abstracţiunii, şi nu funcţiunile primitive din care abstracţiunea însăşi erà isvorîtă. Acest exclusivism erà, dealtmintreli adoptat şi de alte ştiinţe. Istoria culturii şi a civilizaţiunii se ocupà, până acum, de perfecţionarea instrumentelor de producţiune economică; de complicarea coajei externe a culturii şi a civilizaţiunii şi nu de sufletul care trăià în această coajă. Acum, acest exclusivism este biruit. Logica de astăzi este o logică mai complectă, şi prin aceasta mai reală. Ea se ocupă nu numai de forma argumentării, care se poate vedeà din natura şi înlănţuirea abstracţiunilor, ci şi de fondul sufletesc, pe care se ridică în genere ori şi ce abstracţiune. Logica de astăzi este mai mult genetică, pe când Logica veche erà mai mult formală.

Schimbarea aceasta de direcţiune a adus după sine şi câteva exageraţiuni. Unii din logicianii contimporani exagerând punctul de vedere genetic, au făcut din Logică un capitol al Psihologiei, întocmai după cum logicianii cei vechi, exagerând formalismul, făcuseră din Logică un capitol al Matematicei. Adevăratul loc al Logicei însă, nu este nici în Psihologie şi nici în Matematică, ci este în punctul său de vedere propriu, şi anume în acela de a cercetà condiţiunile de producere ale adevărului, în ori şi ce domeniu al ştiinţei s'ar afirmà acest adevăr; prin urmare, dintr'un punct de vedere mai presus şi de acel al Psihologiei şi de acel al Matematicei.

Adevărul ştiinţific, — căci deocamdată pe acesta îl avem în vedere, — este legat de funcţiunile sufletului, dar nu observând funcţiunilor sufleteşti îl putem noi cunoaşte. O vieaţă întreagă dacă ar reflectà cineva asupra conştiinţei sale, totuşi n'ar ajunge să descopere cele mai elementare reguli ale adevărului. Regulile după cari conştiinţa produce adevărul se cunosc din însăşi produc-

ţiunile conştiinţei. Numai reflectând asupra adevărului care este în ştiinţă, putem răspunde la întrebarea cum s'a produs adevărul. Din studiarea metodologiei adevărului existent, adică produs, ajungem să cunoaştem şi funcţiunile fundamentale ale conştiinţei cari stau la origină.

De aceea, Logica nu va puteà niciodată să se confunde cu Psihologia. Ea va fi genetică, fără însă să se restrângă la procesul genetic pe care îl dă Psihologia. Procesul genetic, care stă la baza adevărului se poate cunoaşte numai din cercetarea produselor conştiinţei omenirii întregi, adică din cercetarea întregei ştiinţe produse, iar nu din datele pe care le oferă observarea convingerilor individuale, cari vor constitui obiectul propriu al Psihologiei.

Prin urmare Logica de astăzi nu trebuíe să înlocuiască un exclusivism prin altul, ci să le înlăture pe amândouă, şi să devie astfel o ştiinţă complectă. Ea trebuie să înlăture formalismul vechiu, arătând origina adevărului în condiţiunile conştiinţei omeneşti dar în acelaş timp să nu pună între condiţiunile conştiinţei decât pe acelea cari se deduc din desvoltarea însăşi a ştiinţei din omenire. Condiţiunile conştiinţei se apară astfel ca un coeficient ireductibil pe care îl demonstră chiar evoluţiunea ştiinţei.

Aceasta este şi direcţiunea spre care ni se pare că se îndreaptă Logica din zilele noastre. În această privinţă este caracteristic faptul, că între ultimele cărţi de Logică, una care a fost discutată mai mult, în timpul din urmă, cartea lui HermannCohen, *Logik der reinen Erkenntniss*[1]), consideră ca pe cea mai importantă problemă pentru Logică, tocmai problema originei: *die Logik des Ursprungs.*

1) Berlin, 1902.

7. Logica cea nouă astfel îndreptată, pune într'o nouă lumină câteva cestiuni, cari erau şi mai înainte pentru vieaţa practică de o mare însemnătate, dar cari însă în ştiinţă nu găseau până acum atenţiunea cuvenită.

Din aceste cestiuni, următoarele sunt cele mai apropiate.

Dacă adevărul ştiinţific, — căci încă odată numai de acesta este acuma vorba, — depinde, cum am văzut, de condiţiuni sufleteşti; dacă nu poate fi abstracţiune ştiinţifică decât aceea care se formează după o regulă controlată şi consecventă, şi o regulă controlată şi consecventă nu poate fi în ori şi ce minte de om, ci numai în aceea care este pregătită, atunci comunicarea adevărului, adică trecerea adevărului dintr'o minte de om într'alta nu este un fapt care se petrece aşà uşor, şi care să fie fără importanţă. Comunicarea adevărului presupune, că mintea celui ce spune, necum creiază adevărul, şi mintea celui ce primeşte adevărul, sunt în acelaş grad de pregătite. Dacă mintea celui ce spune adevărul este altfel pregătită decât mintea celui ce primeşte adevărul, atunci înţelegerea între ei nu se poate face pe deplin. Acel mai puţin pregătit, nu poate înţelege pe cel mai bine pregătit.

Iată dar o cestiune: Cum să facem să treacă adevărul ştiinţific dintr'o minte pregătită, adică ridicată sufleteşte, într'o minte nepregătită.

Dar mai este şi o a doua cestiune, tot aşà de importantă.

Abstracţiunile ştiinţifice, precum am văzut, sunt instrumentul prin care se produce convingerea ştiinţifică. In abstracţiuni este oarecum condensată gândirea omenească, întrucât această gândire a fost controlată şi metodic dirijată. Fiecare om de ştiinţă găseşte la dispoziţia sa aceste abstracţiuni mai dinainte formate; şi el nu are să adaoge la ele decât o mai mare precisiune, prin corectări noui. Acesta este cazul obişnuit. Se poate însă întâmplà şi un caz excepţional. Omul de ştiinţă poate să aibă o gândire cu desăvârşire nouă, care să nu poată

intrà în cadrul abstracţiunilor de mai nainte formate! El poate să introducă noui reguli, după care să se formeze abstracţiunile! Atunci nu este oare acì o greutate? Cu alte cuvinte, abstracţiunile ştiinţifice, ca instrumente ale convingerii ştiinţifice, pot prezintà două nepotríviri faţă de sufletul omenesc: ele pot fi câte odată prea superioare pentru a mijlocì convingerea în mintea ori şi cui, şi ele pot fi, în chip opus, nu îndestul de superioare pentru a primì în ele convingerea ori şi cui. Abstracţiunile sunt potrivite pentru cazurile mijlocii şi nepotrivite pentru celelalte. Sufletele cari merg în urma ştiinţei nu le prea înţeleg, iar sufletele cari merg înaintea ştiinţei le înţeleg prea bine, dar tocmai pentru aceea le găsesc nepotrivite cu gândirea lor!

Aceste două cestiuni nu puteau găsì în Logica veche nici o rezolvare, fiindcă această Logică nu se ocupă de condiţiunile sufleteşti cari determină şi susţin adevărul ştiinţei. In Logica cea nouă, rezolvarea acestor cestiuni ocupă din potrivă un loc de frunte; ea constitue poate chiar partea ei mai originală.

CAPITOLUL VI

ADEVĂR ŞI MINCIUNĂ

1. Oamenii pe cari nu-i înţelegem, fiindcă ne sunt superiori. — 2. Oamenii pe cari nu-i înţelegem, fiindcă ne sunt inferiori. — 3. Propaganda adevărului şi meşteşugul minciunei. — 4. Cum sunt minţiţi sălbatecii. — 5. Politica şi minciuna. — 6. Reclama necinstită. — Reclama în publicul de jos şi reclama în publicul de sus. — 7. Biruinţa adevărului.

1. Sunt oameni pe cari nu-i înţelegem. Sunt oameni pe cari nu-i putem aduce să ne înţeleagă.

Oamenii pe cari nu-i înţelegem, ne pot fi, ca mentalitate, prea superiori, sau prea inferiori. Oamenii pe cari nu-i putem aduce să ne înţeleagă, ne sunt totdeauna inferiori.

Bine înţeles, calificativul de superiori şi inferiori îl luăm într'un înţeles relativ. Este vorba de acei ce întrec, sau nu se ridică încă până la mentalitatea cerută de ştiinţa obişnuită. Din alte puncte de vedere, decât acela al ştiinţei, calificativul nici că are vreun rost.

Şi de ce nu ne înţelegem unii pe altii?

Fiindcă abstracţiunile, pe cari ni le comunicăm prin cuvinte unii altora, nu sunt prin ele însile adevărul, ci ele sunt instrumentele prin care se exprimă adevărul. Adevărul stă în adâncul sufletului, iar abstracţiunile nu fac decât să-l reprezinte, adică să-l simbolizeze.

Un suflet d'abia ieşit din sânul naturei, necioplit şi neplămădit de cultură, îşi exprimă stările sale sufleteşti prin cuvinte, ca şi omul cult; omul incult înţelege însă prin cuvintele sale altceva decât omul cult. Cuvintele trebuiesc înţelese după om. Trebuiesc complectate cu aceea ce se petrece în sufletul celui ce vorbeşte; şi cum aceea ce se petrece în suflet nu se vede, înţelesul pe care

îl dăm noi cuvintelor, poate fi greşit. Uneori chiar cu totul greşit. Asemănările de sunete nu sunt de ajuns pentru ca să zicem că vorbim între noi aceeaşi limbă; la asemănările de sunet trebuiesc să se mai adaoge şi asemănările de suflet.

Să vedem pe oamenii pe cari noi nu-i putem înţelege. Mai întâiu pe cei superiori.

Între aceştia vin de drept, în prima linie, aceia cari au intuiţiunea simţurilor mai bogată decât intuiţiunea obişnuită a fiecărui dintre noi. Exemplarele acestor oameni însă sunt greu să fie stabilite, fiindcă deosebirea între ei şi noi este prea radicală. Asemenea oameni sunt faţă de noi aceia ce suntem noi faţă de orbi şi surzi. Ori şi ce descriere ne-ar face ei despre intuiţiunile lor, noi nu le putem aveà, cum nici orbul nu poate să aibă cea mai elementară culoare, sau surdul cel mai elementar ton, din descrierile pe cari le-am face noi. Intre ei şi noi este o prăpastie. Aceşti oameni pot să ne descrie cât de mult aceea ce ei simt, noi tot nu-i vom puteà înţelege, sau îi vom înţelege greşit. Bunioară, dacă cineva ar pretinde că aude mişcarea stelelor după cer, ca o muzică sublimă, neasemănată muzicei cunoscute nouă, sau că vede la distanţă, prin ziduri şi prin munţi, lucruri aşezate într'un spaţiu cu alte dimensiuni, decât cele cunoscute noă, noi, orice sforţare vom face ca să-l înţelegem, totuşi, nu vom isbutì. De aceea, asemenea oameni îi considerăm mai bine că nu există; sau, fiindcă ne este mai comod că sunt nebuni. Intuiţiunea simţurilor o presupunem la toţi oamenii ca fiind egală, adică de aceeaşi natură. Negreşit admitem variaţiuni dela individ la individ, dar aceste variaţiuni le presupunem că ar fi numai de grad, nu şi de natură. Unul vede mai departe, altul mai aproape; unul distinge sunetele mai bine decât un altul; unul are gustul şi mirosul mai fin decât un altul; unul apreciază greutatea mai exact decât un altul, etc. Toate aceste diferenţe există, dar ele nu pun între oameni bariere de netrecut, din punctul de vedere al înţelegerii adevărului. Cei cu simţuri mai grosolane ajung prin sforţări, şi mai

ales prin ajutorul educaţiunii pe care o pune civilizaţia la dispoziţia lor, să înţeleagă pe acei cu simţuri mai delicate. Intuiţiunea, fiindcă nu putem altfel, o presupunem că este aceeaşi. Distanţa dintre sufletele oamenilor începe să o producă reflectarea şi efectele ei: abstracţiunile.

Deasupra lumei simţurilor, conştiinţa omenească, prin reflectare, ridică o a doua lume, lumea abstracţiunilor. In aceasta de a doua lume imaginile intuitive şi individuale ale lucrurilor sunt şterse şi înlocuite cu aceace atenţiunea găseşte în ele ca elemente mai caracteristice. Din aceste elemente mai caracteristice se formează înţelesul abstracţiunilor, cari se exprimă şi se comunică dela om la om, mulţumită cuvintelor.

Elementele caracteristice nu sunt găsite de toţi oamenii în acelaş chip, şi mai ales nu sunt organizate înlăuntrul abstracţiunii în acelaş chíp; — căci aceste elemente caracteristice se organizează şi ele în abstracţiune, întocmai după cum însuşirile simţurilor se organizează în imaginea intuitivă a lucrului. Şi acì stă începutul diferenţierii dintre oameni. Unul găseşte ca element caracteristic o anumită însuşire sau raport, şi altul găseşte altă însuşire şi alt raport; apoi unul organizează elementele găsite după o regulă şi altul după alta. In cunoaşterea prin simţuri a lucrurilor toţi oamenii se găsesc în acelaş plan, au aceeaşi perspectivă; pe când în cunoaşterea prin abstracţiune a lucrurilor, oamenii se găsesc în planuri deosebite; unghiurile lor de perspectivă pot fi cu totul deosebite. Mintea excepţională a unuia se ridică peste perspectiva obişnuită a ştiinţei dintr'o epocă; ea alege ca elemente mai caracteristice ale lucrurilor intuitive altele decât pe acele pe cari le alege ştiinţa de obiceiu; şi dacă presupunem mai ales, că planul de organizare al acestor elemente în mintea omului nostru este un plan cu totul altul, decât planul întrebuinţat în ştiinţa obişnuită, atunci se ridică între mintea acestui om şi mintea obişnuită a epocei, o barieră care opreşte înţelegerea. Şi cel dintâiu care simte această barieră este tocmai omul care are mintea excepţională. El caută mij-

loc de a se face înțeles și nu găsește; recurge la abstracțiunile obișnuite ale științei, și constată că aceste abstracțiuni nu-i redau exact gândul. Cel care suferă este omul excepțional. Omul obișnuit, încrezut în valoarea abstracțiunilor sale, adică în știința sa curentă, nici nu observă înalta tragedie care se petrece în sufletul celui excepțional. Dar cel care păgubește este omul obișnuit, adică omenirea întreagă.

Aceasta este explicarea misterului pentru ce oameni cu adevărat superiori n'au fost înțeleși decât târziu după moartea lor. Ei n'aveau mijlocul să se facă înțeleși. Abstracțiunile lor erau făurite pentru un alt plan de înțelegere, decât cel obișnuit al științei din timpul lor; abstracțiunile lor înfățișau lumea dintr'un unghiu de perspectivă cu totul diferit.

Cazuri de acestea, în cari oamenii superiori să treacă neînțeleși de contimporanii lor sunt foarte multe în istoria omenirii. Toate marile progrese săvârșite în istoria științei, sunt precedate de epoce de criză, în care ideile originale duc o luptă aprigă pentru a fi înțelese. Iată între altele, un caz tipic: La începutul erei moderne știința matematicilor treceà printr'o mare criză. Vechile metode, moștenite delamatematicii elini, nu erau în măsură ca să organizeze gândirea celor noi. Abstracțiunile de număr, de mărime și măsurătoare, plesneau, cum s'ar zice, sub presiunea gândurilor noi. Matematicianul simțià că abstracțiunile științei lui trebuiesc lărgite. Erau operațiuni cari trebuiau introduse în matematică, deși ele nu se împăcau cu raționalitatea de până acì a acestei științe. In primul rând, trebuiau introduse operațiunile pe baza *funcțiunii*, și Matematica întreagă trebuià revizuită și pusă în acord cu această nouă abstracțiune. Astăzi *funcțiunea* matematică este tot ce poate fi mai banal în știință. Grație ei, aplicațiunea matematicilor la cunoașterea naturei a luat o întindere așà de mare. Dar la începutul erei moderne *funcțiunea* nu erà deloc banală, ci erà tot ce puteà fi mai neînțeles. Mai bine de un secol spiritele superioare se încercară, în tot felul, cum să o introducă

în ştiinţă, şi să o facă monedă curentă pentru toţi! Toţi marii matematicieni din acea vreme o aveau în mintea lor ; pe baza ei îşi formau şi convingerile; dar pentru ştiinţa obişnuită noua abstracţiune nu există decât în traducere. Nimeni nu vorbeà de *funcţiune*, ci de *proporţiunea divină. Proporţiunea* fiind o abstracţiune cunoscută, serveà drept termen de traducere. Şi câţi dintre acei ce vorbiau de *proporţia divină* puteau fi înţeleşi! Epitetul de *divină* alăturat la un termen ştiinţific, cum este proporţia, erà de natură să producă bănuieli la ori şi cine. Mai ales la haboţnicii ştiinţei. Ştiinţa celor mulţi îşi urmà drumul său cel vechiu, cu toate că în capetele celor aleşi o mare schimbare se produsese. .

Numai târziu, după Descartes, abstracţiunea cea nouă devenì clară pentru toată lumea ştiinţifică şi intră în domeniul ştiinţei curente. Iu urmă, după ce abstracţiunea fu înţeleasă de toţi, ea nu mai avù nevoie de traducere, ci se numì *funcţiune* pentru toată lumea şi prin mijlocirea ei apoi matematica putù fi aplicată direct la ştiinţa mecanicei, care tocmai atunci se constituise prin Galilei. Dacă marea autoritate a lui Descartes nu ar fi isbutit să generalizeze întrebuinţarea funcţiunei în matematică, multă vreme încă ştiinţa mecanicei ar fi stat pe loc. Ar fi fost cu neputinţă unui Newton mai târziu să formuleze teoria gravitaţiunii universale.

Astăzi, aproape că nu putem concepe o ştiinţă a Matematicei lipsită de teoria *funcţiunilor*. Ne este greu de închipuit chiar un cât de neînsemnat inginer, care să nu cunoască şi să nu aplice calculul *funcţiunilor!*

Cu patru secole înaintea noastră însă, cei mai de frunte matematiciani se gândeau cum să strecoare ideia cea nouă sub denumirea unei idei vechi! Pentru idea cea nouă nimeni nu aveà încă mintea pregătită ca să o înţeleagă.

Acelaş caz, — pentru a amintì numai de cele mai tipice, — cu introducerea ideilor lui Lamark şi Darwin în Biologie.

Apoi multe alte cazuri sunt la fel.

In zilele noastre, câte idei noi trec neobservate, fiindcă noi nu avem mintea pregătită ca să le înţelegem! Din cele câte se scriu, mai ales, în materie de ştiinţă socială. câte idei noi nu sunt aruncate la o parte sub cuvânt că sunt utopii şi nebunii; idei cari mai târziu au să fie adoptate de către cei mai ortodocşi oameni ai ştiinţei!

Aceasta a fost şi va fi şi de acì înainte, în totdeauna.

Prin abstracţiunile, pe cari le creiază mintea omului, se deschid orizonturi noi pentru ştiinţă, şi orizonturi din ce în ce mai largi. Dar nu ori şi cui este dat să vadă la ori şi ce distanţă. Ochiul minţii fiecăruia este acomodat pe câte o anumită distanţă.

Abstracţiunile vechi, cari stăpânesc gândirea unei epoce, nu stau între ele izolate, ci ele se susţin unele pe altele, fiindcă toate sunt formate după aceeaşi metodă. O idee nouă, ca să pătrundă în mintea omului de ştiinţă, trebuie să dărâme nu numai ideia pe care ea o înlocueşte, ci trebuie să dărâme întregul lanţ de idei în care se găseà înverigată ideia cea veche. Trebuie dărâmat întregul plan de organizare al ideilor de până acì. Şi aceasta nu este aşà de uşor. Planul de organizare al vechilor idei, prin aceea că erà intrat în obişnuinţa minţii, devenise ca o a doua întuiţiune. De acì puterea de rezistenţă a ideilor vechi; puterea obscurantismului. Dar tot de acì şi tenacitatea cu care luptă ideile noi! Mintea care anticipează, nu este o minte de idei vechi împestriţată cu idei noi, ci este o minte transformată. Ideile cele noi au regula lor de formaţiune, şi aceasta se impune în tot cuprinsul lumei abstracţiunilor. Toate ideile ce se găsesc la olaltă, încearcă o nouă corelaţiune, adică o nouă organizare. Izbutesc ideile cele noi să organizeze după planul lor genetic ideile cele vechi, atunci între toate se formează din nou o legătură tot aşà de strânsă ca şi între elementele intuiţiunii simţurilor. Omul cu mintea transformată, par'că vede lumea într'altfel. Ideile cele noi nu sunt pentru el un spor în grămada cunoştinţelor de până acì, ci sunt o perspectivă nouă. Lumea întreagă ia pentru el o altă înfăţişare.

Unui asemenea om, cu mintea transformată, va fi greu să-i mai zdruncine cineva o convingere făcută. Galilei, spre pildă, cu toate că nu cunoşteà legea gravitaţiunii, şi cu toate că nu dispuneà de observaţiunile astronomice de cari au dispus succesorii lui, mai târziu, cu toate că nu stăpâneà decât un crâmpei din cunoştinţele Mecanicei de astăzi; dar atâta cât stăpâneà din aceste cunoştinţe, erà aşà de adânc şi atât de transformată erà perspectiva minţii sale, în urma acestor cunoştinţe, că în potriva tuturor argumentelor şi cu riscul vieţii sale chiar, nu se puteà împiedicà să afirme mişcarea pământului în jurul soarelui! El păreà că vede această mişcare. *E pur si muove!* Orice mi-aţi spune, pământul tot se mişcă! ziceà dânsul.

Această tenacitate pe care o dobândeşte noua ideie, de îndată ce ea izbuteşte să-şi impună regula sa de formaţiune în mintea cuivà, a şi făcut pe mulţi să creadă că oamenii de geniu descoperă adevărurile cele noi printr'un fel de intuiţiune suprasensibilă. Această intuiţiune suprasensibilă nu este alta decât punctul de vedere nou care se introduce în formarea abstracţiunilor.

O mică înclinare dată poziţiunii corpului şi ochiul vede lumea sub o nouă faţă! O mică înclinare în unghiul sub care se formează abstracţiunea şi lumea ia cu totul o altă explicare pentru omul de ştiinţă. De acì neînţelegerea între acel care anticipă ştiinţa viitorului şi acel care este prins în ştiinţa prezentului.

Dar negreşit prezentul vine pe urma viitorului. Neînţelegerea de ieri se lămureşte astăzi, pentru ca o nouă neînţelegere să-i ia locul mâine. Toate ideile originale menite să revoluţioneze ştiinţa, după ce punctul lor de vedere se generalizează, par simple, nespus de simple. Prima întrebare, care vine în minte, după ce ele sunt înţelese, este: cum de nu s'a gândit nimeni la ele mai de mult? Toate descoperirile mari sunt în felul anecdotei cu oul lui Columb. Fac impresia că nu trebuià prea multă muncă, pentru ca ori şi cine să le facă.

Se înţelege că aşà şi este într'o privinţă. Toate ideile

originale, cari revoluţionează ştiinţa, mijlocesc de fapt găsirea unui punct de vedere mai normal pentru mintea omenească. Ideile cele noi lărgesc orizontul înţelegerii. Când mintea se deprinde cu orizontul cel nou, ideile cele noi par naturale, şi cât se poate de simple. Greutatea este numai până ce se adaptează mintea la orizontul cel nou.

Oamenii superiori sunt îndrumătorii ştiinţei. Primele lor arătări sunt suspectate şi neînţelese. Drumul bătătorit pare totdeauna mai sigur. Dar în curând drumul cel nou, arătat de omul superior, se constată a fi cu mult mai sigur şi mai scurt. Atunci fiecare îşi zice: dar pe acest drum trebuià să meargă ştiinţa de mult!

Exemplul cu neînţelegerile cari se produc în cercul oamenilor de ştiinţă este un exemplu clasic, — dar nu este unicul. Ne-am oprit la el, fiindcă tratăm în aceste pagini cu preferinţă convingerea ştiinţifică. Dar exemplul se repetă şi în afară de cercul oamenilor de ştiinţă, în cercul artiştilor ca şi în cercul oamenilor politici, etc. — dacă nu într'un mod aşà de clasic, în schimb însă în mod mai frecuent. Animalele obişnuite să trăiască la întunerec, când sunt scoase la lumina soarelui, nu mai văd nimic înaintea ochilor. Tot aşa şi oamenii. Scoate pe un om din mediul ştiinţific obişnuit minţii lui, — şi el nu mai înţelege nimic.

In organul vederii, ne mai spune încă psihologia, sunt strict vorbind două organe: unul adaptat culorilor din care se compune spectrul solar, şi altul, adaptat luminei de noapte: alb şi întuneric. Sunt animale cari n'au decât unul singur dintre aceste organe, cum sunt bunioară bufniţele. Când se întâmplă ca lumina potrivită pentru acest singur organ să se schimbe, atunci şi bufniţele orbesc. Organul înţelegerii adevărului pare să fie şi el la fel. In el sunt două organe. Unul primitor de ştiinţa care vine, şi altul primitor de ştiinţa care a fost. Oamenii cari n'au decât pe cel din urmă orbesc, când sunt aduşi înaintea ştiinţei de mâine. Ei sunt ca pasările de noapte: obscurantişti.

2. Sunt şi oameni pe cari nu-i înţelegem, fiindcă între ei şi noi desvoltarea culturii a pus o prea mare distanţă. Aceştia sunt străbunii noştri sufleteşti, pe cari nu-i mai pricepem din cauză că le-am pierdut rostul cuvintelor.

Logica sufletelor primitive se diferenţiază de logica sufletelor culte prin lipsa reflectării. Prin reflectare omul cult se ridică deasupra înfăţişării concrete a lucrurilor, iar legătura dintre gândurile lui se face dintr'un punct de vedere superior intereselor de moment.

La omul incult, lipsind reflectarea, logica gândirii se confundă cu psihologia gândirii. Trebue să cunoşti particularităţile vieţii omului incult; trebue să ştii ce-l interesează şi ce nu-l interesează pe el, pentru ca să fii pe urmele logicei lui.

Logica omului cult are un caracter universal, adică este aceeaşi pentru toţi oamenii culţi; pe când logica omului incult este individuală, sau cel mult regională, după cum este plămădit şi sufletul celui ce o are. Apoi Logica omului cult, nu numai că are un caracter de universalitate, dar este şi mai unitară în principiile ei. Toate aceste principii decurg din anumite postulate. La omul incult, din potrivă, întâlnim o logică mai individuală, şi în acelaş timp mai puţin legată în principii. In această logică după loc şi timp, cele mai contradictorii principii merg împreună. Două afirmaţiuni, cari se bat cap în cap, în mintea omului cult nu pot logiceşte să existe împreună; în mintea omului incult ele există foarte bine.

Din această cauză, între omul cult şi omul incult se produc o mulţime de neînţelegeri. Fiecare judecă după logica sa, şi astfel fiecare ajunge să nu vadă în logica celuilalt decât o îngrămădire de curiosităţi.

Cel mai cult sfârşeşte însă prin a înţelege pe cel incult. Prin îndatoririle impuse de vieaţa modernă, omul cult este chiar dator să înţeleagă pe omul incult; fiindcă omului cult îi revine dreptul de conducere.

In logica nouă trebue să se introducă două capitole

mai mult. Un capitol: despre Logica mentalităţilor neştiinţifice; şi al doilea capitol: despre arta de a convinge pe omul incult.

Aceste două capitole sunt şi pe cale de a se întocmi.

Pedagogii şi-au îndreptat de multă vreme atenţiunea asupra diferenţelor pe cari le prezintă logica minţii copilului când comparăm această logică cu logica ştiinţifică.

Sociologii şi psihologii, de asemenea, au cercetat în anii din urmă cu mult interes logica popoarelor primitive, şi logica mulţimei. Cercetările lor s'au întins chiar asupra diferenţelor pe care le prezintă logica femeiei faţă de logica bărbatului, precum şi asupra diferenţelor pe cari le prezintă Logica celorlalte rase omeneşti faţă de logica rasei albe, europene.

Dacă aceste cercetări n'au ajuns încă la rezultate definitive, ele sunt totuşi astăzi destul de importante pentru a nu mai fi trecute cu vederea. Exclusivismul vechei Logice, care nu cunoşteà decât argumentarea tip, croită pentru mentalitatea ştiinţifică, nu se mai poate susţine. Logica trebue să explice toate actele de convingere omenească, sub ori şi ce formă s'ar întâlnì ele.

Forma raţionamentului abstract, este foarte importantă negreşit, dar ea nu este unica formă pe care o îmbracă convingerea omenească. Logica trebue să studieze toate formele de argumentare, în interesul însuşi al argumentării ştiinţifice; căci din cunoaşterea formelor de convingere, aşa zise inferioare, se poate ajunge la o cunoaştere mai aprofundată a chiar Logicei abstracte, singura considerată până acum ca îndreptăţită.

Intre fruntaşii oamenilor de ştiinţă, cărora datorim rezultate mai pozitive în această direcţiune de cercetare, trebuesc numiţi: W. Wundt, Gustave Le Bon, E. Durkheim. Aceşti trei filosofi contimporani au contribuit într'o largă măsură la extensiunea Logicei viitoare; şi anume, primul prin monumentala sa scriere: *Psihologia popoarelor. O cercetare asupra legilor după cari se desvoltă limba, mitu-*

vile și obiceiurile, 4 volume[1]); cel de al doilea prin luminoasa broșură asupra *Psihologiei mulțimei*[2]); iar cel de al treilea prin diferitele monografii publicate de către dânsul și de către elevii săi în *Anul Sociologic*[3]), la cari se adaogă cea mai rezumativă publicată de L. Lévy-Bruhl, sub titlul: *Funcțiunile mintale la popoarele inferioare*[4]).

In urma acestor cercetări se poate zice că puntea de trecere dela Logica omului cult spre Logica inferioară a omului incult este acuma stabilită. Oamenii de știință din Europa au încetat de a se mirà pentru ce sălbaticii din celelalte continente nu primesc așa de ușor cultura europeană.

In aceea ce privește pe copii, pedagogii ajunseseră de mult la aceste constatări. Ei știau din experiență, că cele mai solide argumentări, dacă sunt făcute pe baza abstracțiunilor, nu prind în mintea copiilor, și că ori și ce obiect de învățământ, dacă este ca el să profite copilului, trebue ca Logica lui să fie tâlmăcită mai întâi în Logica specială copilului. Din experiență, de altmintreli, aceasta se știà de mult și despre popoarele primitive. Mulți coloniști și misionari, bănuiseră că îndărătnicia popoarelor sălbatice în a nu primì cultura și știința europenilor proveneà din structura mentalității lor, iar nu din reaua lor voință. Astăzi bănuelile de mai 'nainte sunt acreditate pe deplin de știință. Pedagogia admite fără rezervă principiile unei Logici extensive. Tot ce se dă spre învățătură copilului trebuește, mai întâi, tâlmăcit în Logica minții acestuia. Adevărul cel mai evident, dacă este dat în formă abstractă, nu convinge pe copil. Convingerea acestuia nu se formează decât prin intuițiunea concretă

1) Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwiklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte.* Leipzig. W. Engelmann. Mai multe edițiuni.

2) Gustave Le Bon, *Psychologie des foules.* Paris. Felix Alcan. Numeroase edițiuni. Apoi de acelaș, acum de curând (1911): *Les opinions et les croyances. Genèse. Evolution.* Paris, E. Flammarion.

3) *L'année Sociologique* publiée sous la diréction de Emil Durkheim. Paris. Félix Alcan. Pe fiecare an câte un volum, cu începere dela 1896.

4) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris. Félix Alcan.

a simţurilor şi prin deşteptarea interesului său copilăresc. Orişicare pedagogie, care este la înălţimea ştiinţei, nu mai procedează astăzi decât astfel. Învăţarea pe dinafară a regulilor abstracte şi încărcarea memoriei cu tot felul de raţionamente ştiinţifice superioare, etc., sunt condamnate astăzi peste tot. In urma recunoaşterii Logicei lor speciale, copiii, putem zice au început să răsufle mai liber. Multora şcoala a început chiar să le fie dragă. Copilul merge de bună voie la şcoală, ca să asculte aceea ce mintea sa poate prinde, şi aceea ce mintea sa cere. Căci mintea, ca şi celelalte órgane, simte nevoia de a funcţionà; şi când i se dă aceea ce trebue funcţiunii sale, ea este un isvor de plăcere pentru întreg organismul.

Popoarele primitive nu vor întârzià nici ele să culeagă foloase după urma recunoaşterii Logicei lor speciale. Arta colonizărilor va devenì în curând o artă ştiinţifică. Popoarele inculte de pe continentele supuse influenţii europenilor vor aveà să binecuvinteze de acì înainte ştiinţa modernă, fiindcă această ştiinţă va indicà pentru ei de acì înainte mijloacele de propăşire. Se va ştì ce prinde şi ce nu prinde în mintea omului primitiv, şi apoi treptat se va ajunge la ridicarea popoarelor primitive prin întrebuinţarea unei metode raţionale. Colonizarea va fi de acì înainte, ca şi educaţiunea copiilor, una dintre cele mai importante ţinte ale culturii omeneşti.

Un rezultat analog se poate aşteptà şi dela recunoaşterea celorlalte Logice speciale. Dacă femeia are o Logică specială a sexului ei, cunoaşterea acestei Logice nu poate aduce omenirii decât servicii. Probabil că numeroasele neînţelegeri cari există astăzi între cele două sexe, să nu fie decât consecinţa faptului, că fiecare sex aplică în mod greşit Logica sa specială la judecarea celuilalt sex. Când delimitarea Logicei fiecărui sex se va face, atunci se vor suprimà multe dintre înţelegerile de astăzi.

Tot aşa va fi, probabil, şi cu neînţelegerile dintre rase. O cunoştinţă sigură a mentalităţii fiecărei rase va

constitui baza cea mai solidă a încrederii, şi prin aceasta, a păcii dintre popoare.

Ura care există astăzi între rase, este datorită în cea mai mare parte deosebirilor de mentalitate. Când aceste deosebiri se vor cunoaşte ştiinţificeşte, atunci ele vor înceta să mai turbure spiritele politice, căci se va şti că ele sunt dela natură, adică peste puterile politicii.

Tot aşa va fi şi cu neînţelegerile dintre clasele sociale şi cu rătăcirile opiniunii publice. Când se va şti Logica mulţimei, atunci patrioţii şi oamenii politici serioşi vor şti evită totdeauna conflictele păgubitoare pentru buna rânduială a Statului. Se vor suprimà agitaţiile anarhice şi surprinderile produse de enervarea opiniunii publice. Omul de guvern va aveà mâna mai sigură, fiindcă va aveà ochiul mai limpede.

Extensiunea Logicei nu poate să aducă, într'un cuvânt, decât o lărgire de orizont pentru întreaga cultură omenească.

3. Deocamdată, trebuie să recunoaştem, suntem încă departe de a aveà toate rezultatele bune, cari pot decurge din extensiunea Logicei.

Unul singur pare real până acum: reforma Pedagogiei. Netăgăduit, un rezultat nepreţuit de bun. Nu mai există educator, conştient de misiunea sa, care să nu se străduiască a pătrunde în Logica specială a copilului, pentru a dà acestuia aceea ce el înţelege. Copiii au profitat. Ei sunt, până azi, singurii cari au profitat. Celelalte rezultate bune ale extensiunii logice sunt aşteptate. Practica nu le-a consacrat încă. Sau mai drept vorbind, practica cinstită nu le-a consacrat încă. Le-a consacrat numai practica necinstită. Acì ele sunt chiar în floare. Cunoaşterea logicei speciale a mulţimei, a raselor, a popoarelor primitive, — adică atât cât se cunoaşte astăzi din acest nou capitol al Logicei, — serveşte astăzi egoismului, iar nu culturei omeneşti: întăreşte mai curând meşteşugul minciunei şi al reclamei necinstite decât propaganda adevărului!

Dar aceasta să nu ne mire. Acelaş lucru s'a întâmplat şi se întâmplă cu multe din progresele ştiinţei.

Primele progrese ale ştiinţei navigaţiunii le-au aplicat piraţii. Cele mai noi invenţiuni mecanice le aplică briganzii de meserie. Proprietăţile chimice ale oxigenului liquid le-a utilizat pentru prima oară la New-York, un spărgător de case de fier. Falşificatorii de hârtie monedă sunt cei dintâiu cari se pun în curent cu inovaţiunile tehnice în industria hârtiei...

Aşa şi cu progresele Logicei. Primii cari au profitat de ele au fost cei mai dibaci egoişti. Inainte de a se întocmì capitolul Logicei, pe care îl intitulam: Arta de a convinge la adevăr pe omul incult, s'a întocmit în practica vieţii un alt capitol, şi anume: Arta de a minţi pe alţii pentru a-ţi face interesele.

Această artă de a minţì a ajuns departe. Ea utilizează toate cunoştinţele cele noi ale Logicei. Ea este şcoala arivismului şi a reclamei moderne. Vrei să ştii care este mentalitatea popoarelor primitive? Priveşte numai la aceea ce fac şi la aceea ce vorbesc dibacii diplomaţi europeni şi dibacii negustori printre populaţiunile din colonii! Vrei să ştii, care este mentalitatea mulţimei şi a claselor sociale inculte? Priveşte numai la aceea ce fac şi vorbesc politicianii şi vânătorii de popularitate! Vrei să ştii care este mentalitatea ignoranţilor? Priveşte numai la reclamele de bâlciu, pe care şi le fac oamenii lor «cei mari»! Dela toţi aceştia vei aveà multe de învăţat.

4. Anume, învеţi pe rând:

Cum sunt minţiţi sălbaticii, pentru ca aceştia să se despoaie de bună voie în folosul celor cuminţi.

Mentalitatea sălbaticului nu are un cunoscător mai bun ca în negustorul european. Toate gusturile şi toate înclinările sălbaticilor îşi au rubricele lor speciale în producţiunea fabricilor din Europa. Se ştie că sălbatecul dă un preţ mai mare pe un lucru de lux, decât pe un lucru de folos; în consecinţă, pentru el se fabrică multe obiecte

inutile. Se ştie că sălbaticul este atras de tot ce este sclipitor. In consecinţă, multe bucăţele de sticlă sunt trecute lui drept pietre preţioase. Apoi se ştie pasiunea sălbaticului pentru băutura alcoolului. In consecinţă, multe fabrici în Europa se întrec, cum să mulţumească mai repede această pasiune.

Dar aceea ce este mai original în practica negustorului din colonii, este arta lui de a vinde. Despre această artă, noi, cari trăim în Europa, nu ne putem face decât o ideie foarte îndepărtată. Chiar scenele cele mai groteşti de prin bâlciurile noastre dela ţară, nu sunt decât o copie palidă după cele ce se petrec prin ţările sălbaticilor. Negustorul acì nu mai este negustor, ci este un fel de vrăjitor. Marfa lui este plină de cele mai misterioase puteri. Sălbaticul care o cumpără devine deadreptul un năsdrăvan. Cu inelul pe care i-l vinde negustorul, — şi al cărui cost de fabricaţiune poate să se ridice cel mult la 50 centime, — el va dobândì ori şi ce voieşte. Dacă este o panteră sculptată pe inel, apoi la vânătoarea de pantere, sălbaticul va fi veşnic norocos. Dacă este un peşte sculptat pe inel, apoi va fi pescar fără seamăn. Dacă inelul cumpărat se aseamănă cu al altor tovarăşi, atunci vraja se schimbă şi este tot aşa de mare. Toţi cari poartă un inel la fel, sunt legaţi prin destin. Se îmbolnăveşte unul, se vor îmbolnăvì şi ceilalţi; moare unul, vor murì şi ceilalţi. Se îmbogăţeşte unul, se vor îmbogăţì şi ceilalţi. Şi aşa cu toate obiectele de vânzare. Nu este unul, care să nu deà sălbaticului câte în lună şi în soare! Cioburile de oglindă, în special, au o mare căutare. Ele sunt împreunate cu cele mai diabolice şi totdeodată şi cu cele mai dumnezeieşti însuşiri. Vânzătorul le citeşte pe toate după figura credulă a sălbaticului cumpărător; n'are nevoie să-şi bată capul cu inventarea lor.

În această artă de vrăjitorie, negustorul european nu este întrecut decât poate de diplomatul european. Sălbaticul este suggestionat de acesta, adică convins, după toate principiile ştiinţei ipnotismului. Şarpele cu ochelari nu procedează altfel, când îşi ipnotizează pasă-

rile pe cari le înghite. Dar sălbaticul nu prinde şi el de veste, în cele din urmă? Nu vine experienţa lui să contrazică vrăjitoria dibacilor negustori şi diplomaţi, şi cu timpul nu devine el mai prevăzător? Niciodată. Aceasta este una din caracteristicele mentalităţii sălbatecului: el nu învaţă nimic din experienţă. Poate experienţa să contrazică de o mie de ori superstiţia lui, el tot în aceasta din urmă crede. Experienţa nu lasă urme în mintea lui. Această înstrăinare veşnică a sălbatecului de urmele propriei sale experienţe, asigură tocmai şi impunitatea speculatorilor lui cuminţi. Curajul speculatorilor se întemeiază pe cunoştinţa exactă a victimei.

In Germania este de mult formulată cererea, ca la fiecare şcoală comercială să se înfiinţeze o catedră de psihologie a popoarelor, pentru a se dà astfel ocaziune elevilor ca să cunoască sufletul şi mentalitatea clientelei din toate continentele. Negustorii dibaci n'au aşteptat însă înfiinţarea acestor catedre.

5. Dar nu numai sălbatecii sunt minţiţi; sunt minţiţi şi Europenii

Insă aceştia sunt minţiţi cu o artă mai superioară.

Cu preferinţă în politică.

Acei ce mint, se conduc în Europa, de logica pe care o urmează mentalitatea mulţimei; o logică ceva mai complexă decât logica sălbatecului. Apoi se mai conduc acei ce mint, în Europa, şi de logica mentalităţii omului incult şi a omului ignorant, două mentalităţi destul de numeros reprezintate pe continentul, care are pretenţiunea de a stà în fruntea civilizaţiunii.

In politică, minciuna este ca la dânsa acasă. In limba obişnuită ea se mai numeşte şi tactică.

Omul de stat şi politicianul de meserie nu înving decât prin.... tactică.

Un om de stat, bunioară, este tras la răspundere pentru vreunul din actele sale. A prelungì desbaterea asupra acestui act, pentru o mai bună lămurire a lui, ar fi o procedare absolut cinstită.... Dar fiecare înţelege că

aceasta ar fi o procedare lipsită de tactică. Omul de stat recurge la tactică. Şi tactica este diversiunea: atenţiunea mulţimei îndreptată spre altceva. Era invinuit, bunioară, omul de stat, că a risipit banul public, sau că a dat o soluţie greşită unei cestiuni oarecare: repede, a doua, presa părtinitoare omului de stat dă amănunte senzaţionale despre o crimă înfiorătoare, săvârşită în condiţiunile cele mai misterioase. Dacă se poate pune crima în sarcina adversarului atât mai bine; dar aceasta nu-i de nevoie. Se poate vorbì despre ori şi ce crimă, bine înţeles şi de una care n'a avut loc niciodată. Diversiunea prinde; diversiunea prinde totdeauna.

Şi de ce diversiunea prinde în totdeauna? Fiindcă ea este în spiritul logicei mulţimei. Mulţimea urăşte monotonia; nu-i place fixarea prea îndelungată a atenţiunii sale asupra aceluiaş lucru; ea este captivată de extraordinar. Deliberarea pe care i-o pretinzi nu trebuie să ţină prea mult. Omul de stat ştie aceasta, şi de aceea are şi tactica de a o întrerupe la timp.

Diversiunea este de un uz curent. Până şi omuşorii de stat, nu numai oamenii de stat, o ştiu întrebuinţà. Dela operaţiile de stat ea a trecut chiar până şi în operaţiunile politice mai inferioare. Nu este gazetar care să nu o încerce la ocazie.

Dar oamenii de stat, şi politicianii abili nu se mulţumesc cu simpla diversiune; ei voesc să aibă de partea lor convingerea mulţimii. Pentru aceasta se cere o tactică superioară. Mulţimea, prin argumentări de logică abstractă, este anevoie de convins. Adesea este chiar imposibil. Apoi, şi dacă s'ar puteà ea convinge, pentru aceasta ar trebuì timp, şi politicianul abil ştie că timpul pierdut pentru dânsul este câştigat pentru adversar. Mulţimea trebuie convinsă fără argumente de logică abstractă; fără pierdere de timp; cu anticipaţie chiar dacă se poate.

Aceasta se şi întâmplă. In politică, mulţimea este convinsă înainte ca ea să cunoască argumentele convingerii. Mulţimea ştie cu anticipaţie că omul de stat are

să ia o hotărîre bună. Cum se pune la cale această anticipare? După logica mulţimii.

Omul de stat, sau politicianul abil, înlocueşte argumentele abstracte prin atitudini. El sugerează mulţimii atitudinea prielnică propunerii sale, şi în acelaş timp duşmănoasă propunerii adversarului său. Din atitudinea sugerată decurge convingerea mulţimei, întocmai cum din atitudinea sugerată unui ipnotizat decurg actele acestuia. Aşezi pe ipnotizat în o atitudine de general, imediat el începe să comande. Aşezi pe acelaş ipnotizat în atitudine de cerşetor, el întinde mâna. Atitudinea este o organizare de mişcări corporale, care este mai adâncă în suflet decât organizarea argumentelor abstracte: din această cauză atitudinea determină totdeauna argumentul abstract. Politicianul ştie aceasta, şi de aceea el se grăbeşte să deà mulţimii atitudinea care convine programului său, şi care nu convine programului advers. Odată atitudinea sugerată, convingerea vine dela sine. Un Bismark, bunioară, nu uità niciodată de a pregăti opinia publică germană, cu vestea unui război între Germania şi Franţa, decâteori el aveà nevoie să-şi treacă prin parlament noi credite pentru armată. Iar urmaşii lui Bismark, în Germania, urmează vechia tactică.

In celelalte ţări, politica se face la fel. Mulţimea este pretutindeni ca o păpuşe, pe care o poţi pune în orice atitudine voeşti. Ea se pleacă instinctelor de ură, de frică, de cruzime, de vanitate şi câteodată de generozitate. După cum cineva ştie să deştepte aceste instincte, dobândeşte şi atitudinea de care are nevoie. După atitudine vine şi convingerea. Toată dibăcia stă în a determină atitudinea de care este nevoie. Odată atitudinea ei fixată, mulţimea, ca şi ipnotizatul, este logică cum nu se mai poate! Toată lumea vorbeşte şi lucrează la fel!

Aşà s'ar fi petrecând, după câte spun cunoscătorii, şi în societăţile animale. Actele de solidaritate care se observă în societăţile de albine, de viespi, de furnici, etc., nu sunt decât generalizarea, prin imitaţiune, a unor acte pur mecanice. Atitudinea este pretutindeni contagioasă.

Ea trece din suflet în suflet, mai repede decât cea mai clară ideie abstractă, şi ea formează astfel o bază sigură pentru convingerea mulţimei.

Cu cunoştinţele acestea, din isvor bun negreşit, politicianii ţin sub stăpânirea lor opinia publică din Europa. Marile curente ale opiniunii publice, din mai toate ţările, nu sunt decât atitudini foarte abil determinate de interesele politicianilor. Acì bate vântul păcii universale; acì fiecare naţiune se închide în ziduri chinezeşti, după cum cere interesul imediat al celor ce conduc politica. In determinarea acestor curente, adeseori un mare fabricant de tunuri, are mai multă influenţă decât suveranii cei mai puternici. Mulţimea, în politică, este exploatată după propria sa logică.

6. Şi în afară de politică meşteşugul minciunii nu stă în suferinţă.

O deasă întrebuinţare găseşte el pe terenul reclamei. Înţelegem reclama necinstită şi nu publicitatea corectă care este spre folosul tuturora.

Practicarea reclamei este de fapt recunoaşterea a cel puţin două feluri de Logice. Una este Logica rezervată persoanei care face reclama şi alta este Logica rezervată persoanei pentru care se face reclama. Această dedublare a Logicei vine, de altmintreli, în urma dedublării pe care a suferit-o de mult şi Morala din zilele noastre. Este o Logică pentru naivi şi inculţi, cum este şi o Morală pentru popor.

Arta reclamei este astăzi aşa de desvoltată, şi mai ales aşa de rentabilă, că aproape nimeni nu o mai bănueşte din ce origină modestă este eşită. Dacă ar fi să credem americanilor, ar trebuì să zicem chiar că ea este pârghia civilizaţiunii şi a progresului; că nu se mişcă nimic în lume, fără reclamă. Sufletul comerţului stă în reclamă; şi din sufletul comerţului derivă, precum se ştie, toate celelalte activităţi sociale. Reclama, zice un american, este muzica sublimă a timpurilor moderne. Dacă ar fi să-i credem iarăşi pe americani, ar trebuì să ne şi aşteptăm

la o vreme, când arta de a convinge prin reclamă să întreacă în importanţă arta de a convinge prin argumentare logică. Într'o aşà vreme, negreşit, vechea şi clasica Logică va apare, ca un simplu accident de sănătate mintală, în lunga svârcolire de nebunie a unei omeniri bolnave!

Dar cu asemenea afirmaţiuni, americanii fac, probabil, numai reclama reclamei.

Origina şi menirea reclamei necinstite, sunt modeste. Această muzică sublimă, a fost la început muzica pe care Europenii au cântat-o sălbaticilor, şi care apoi din cauza succesului pe care l-a avut la aceştia s'a răspândit, după mici perfecţionări, şi la popoarele civilizate. Primele ei acorduri au fost auzite pe continentul american, unde europenii au avut dese întâlniri cu sălbaticii, şi unde prin urmare tentaţiunea de a minţi pe naivi erà mai mare ca nicăeri aiurea. Din America, ea s'a generalizat şi în Europa, şi se va generalizà peste tot globul. Nemuritoare însă nu pare să fie reclama necinstită, tocmai din cauză că avântul ei este prea mare astăzi. Tot ce creşte prea repede, n'are lungă durată. Dar nouă în tot cazul ne va supravieţuì. Naivitatea omenească va fi încă multă vreme o mină bogată de exploatare.

Reclama este cu atât mai reuşită, cu cât acela care o face, cunoaşte mentalitatea publicului căruia se adresează. Un public cu o mentalitate prea inferioară cere şi o reclamă inferioară, pe când un public cu o mentalitate superioară forţează şi perfecţionarea reclamei. După genul de reclamă care prinde într'o ţară cunoşti şi mentalitatea populaţiunii acestei ţări. Genul reclamei reuşite este un indiciu sigur, mai sigur chiar decât ori şi ce statistică. Daţi-mi un os dintr'un animal, ziceà naturalistul Cuvier, şi voiu fi în stare să reconstituesc animalul întreg! Daţi-mi o reclamă care a avut succes într'o ţară, poate zice astăzi un nou Cuvier al Logicei, şi voiu puteà reconstituì mentalitatea populaţiunii acestei ţări!

Deocamdată, aceşti Cuviers ai Logicei trebuesc căutaţi tot în rândul reclamagiilor de profesie. Ei ştiu asupra

mentalităţii celor naivi şi inculţi mai mult decât cei mai iluştri profesori de logică! La ei să privim şi noi dacă voim să învăţăm ceva în această materie.

Reclamagiul, care lucrează, cum s'ar zice, pentru straturile populaţiunii de jos, imitează în multe privinţe pe negustorul care vinde marfă fermecată sălbaticilor; căci cu toată biserica şi cu toată şcoala, cari sunt în fiecare sat, rămâne destul fond de superstiţie care să fie exploatat de acest om iscusit.

Iată descrierea unui asemenea reclamagiu, după Gustave Le Bon. „Eram d'abià ieşit din vârsta copilăriei, când „pe piaţa cea mare a unui oraş de provincie, primii o „lecţie de psihologie, care m'a impresionat foarte mult. „De altmintreli, numai după vreo treizeci de ani, am în„ţeles însemnătatea acestei lecţiuni.

„Bine înţeles, aceeace m'a impresionat atunci nu fù „lecţiunea, ci acela care mi-a dat-o, un personaj ne mai „văzut, acoperit cu o tunică de aur împestriţată cu pietre „scumpe.

„Erà el oare un rege mag, un satrap asirian, sau un „paşă fabulos? Greu de ştiut.

„Tronul, pe care străluceà el, erà aşezat într'un car „tras de patru cai, acoperiţi cu purpură. La spatele lui, „doi soldaţi îmbrăcaţi în zale sclipitoare, suflau din nişte „trâmbiţe lungi de argint nişte chemări sonore şi miste„rioase.

„O mulţime plină de admiraţie, care se măreà din „ce în ce îl înconjură numai decât. Deodată el făcù un „gest. Trâmbiţele încetară şi se întinse peste toţi o tăcere „de moarte.

„Atunci, rîdicându-se molatec ca un rege, magul cel „strălucit vorbì mulţimei. Aceasta ascultà cu atenţiune, „respectuoasă şi încântată.

„Ce-i spuneà el? Eram prea departe ca să pot auzì „bine; înţelesei însă că acest puternic personaj veneà din „ţări depărtate, unde domnise odată regina de Saba, pen„tru a aduce oamenilor, în schimbul unui preţ de nimic, „cutii magice în cari se aflà o pulbere fermecată, prin

„care se pot tămăduì toate boalele şi prin care se poate „dobândì fericirea.

„Când el tăcù, trâmbiţele sunară din nou chemările „lor, iar mulţimea orbită se precipită să cumpere cutiile „magice...

„Fără îndoială, farmacistul din localitate, un om „uscat şi sever, pretindeà că în acele cutii nu se găseà „decât praf de zahăr. Dar ce puteà să valoreze, mă rog, „spusele unui farmacist gelos, alături de afirmaţiunile „unui mag acoperit de aur, la spatele căruia doi soldaţi „impozanţi sunau din trâmbiţe“ ?

Gustave Le Bon însoţeşte această descriere cu următoarele reflecţii.

Mulţi ani trecură dela această întâmplare. „N'am „uitat cu toate acestea pe omul vrăjitor. Logica sa, foarte „diferită de aceea din cărţi, îi reuşise pe deplin. Prin ur„mare ea nu erà deşartă. Dacă praful, pe care el îl vin„deà, nu conţineà decât elemente imaginare, în schimb, „Logica lui erà reală...

„După ce am reflectat mai mult, am ajuns să descoper „că acest subtil personaj ştià să profite, prin instinct, de „factorii fundamentali de cari depinde vieaţa popoarelor.

„Aceea ce el vindeà, în adevăr, erà acest element „nematerial, care conduce lumea şi care nu moare nici„odată; erà nădejdea. Preoţii tuturor zeităţilor şi po„liticianii de toată mâna, au vândut ei oare altceva?

„Şi dacă dibaciul personaj isbutise să facă a fi cre„zute vorbele sale, aceasta veneà de acolo, fiindcă el, ca „toţi întemeietorii de credinţe, se sprijinise pe următorii „patru factori principali ai convingerilor populare: 1) pe „prestigiul care sugestionează şi impune; 2) pe afirma„ţiunea fără dovadă, care dispensează de orice discuţiune; „3) pe repetarea celor zise, repetare care preschimbă a„firmaţiunea în certitudine şi 4) pe contagiunea mintală „care întăreşte repede şi convingerile individuale cele „mai slabe“ [1]).

1) Gustave Le Bon, *La psychologie politique et la défense sociale*, Paris, E. Flammarion 1910, pag. 134—136.

Reclamagiul care lucrează în straturile de sus ale populaţiunii, are o artă deosebită, fiindcă şi publicul pe care el îl înşeală, are o mentalitate deosebită. El se conduce de logica acestei din urmă mentalităţi; şi se conduce în adevăr, într'un chip admirabil.

Publicul de sus este prezumţios, adică cu multă încredere în sine. Din această cauză la el nu prinde reclama directă. Un reclamagiu care ar venì înaintea lui ca să se laude pe sine, sau ca să-şi laude marfa sa, n'ar prea găsì ascultători. Cel mai puţin deştept din publicul de sus l-ar ocolì, clipind din ochi plin de înţeles. Publicul de sus nu vrea să fie tratat drept naiv. El este prins însă în cursa reclamei, tocmai prin încăpăţânarea ce are de a nu trece drept naiv. Această încăpăţânare este punctul principal de sprijin al reclamei; este laţul pe care contează să-l întrebuinţeze reclamagiul. Şi-l întrebuinţează de minune. Omul, presumţios nu crede în laudele pe care le aude despre cineva, dar în schimb are urechia deschisă la ori şi ce critică, şi la ori şi ce calomnie. In publicul de sus prinde orice calomnie, cum în publicul de jos prinde ori şi ce sugestiune directă. Celui de jos îi treci praful de zahăr drept o doctorie miraculoasă, iar celui de sus îi dărâmi încrederea în ori şi ce doctorie din lume, cu cea mai mare uşurinţă. Sunt două mentalităţi îndreptate în direcţii opuse, dar deopotrivă de expuse înşelăciunii. Reclamagiul de profesiune cunoscându-le, profită de amândouă. Ba încă eroii reclamei merg cu reclama pe ambele fronturi; în publicul de jos ei se laudă direct, iar în publicul de sus gonesc concurenţa prin o critică nimicitoare îndreptată în contra adversarilor.

Această mentalitate a publicului de sus explică şi tonul în care sunt scrise cele mai multe din publicaţiunile citite de acest public. Acei cari întrebuinţează presa periodică pentru reclama lor, nu se laudă direct, ci critică pe concurenţi. Şi critica aceasta este absolut nimicitoare. Concurentul nu are nici cinstea unui bandit, nici mintea unui copil, nici talentul unui ciobotar. Este un zero desăvârşit. Bine înţeles că şi concurentul care este

aşà de nimicit, afirmă prin ziarele lui, aceleaşi lucruri despre criticul său: acesta este un om fără cinste, fără minte şi fără talent. Astfel, mai toate publicaţiunile periodice nu fac decât să comunice cititorilor lor opinia cea rea, pe care o au, unii despre alţii, oamenii politici, literaţii şi oamenii de elită în genere. Intre toţi, câţi îşi fac reclamă, comercianţii singuri par a fi rămas astăzi cinstiţi, căci ei se mărginesc a pune în vedere obiectele lor de comerţ, fără a polemizà cu concurenţii. A fost şi la comercianţi, se zice, o epocă de polemică, dar aceasta a încetat. Cum setea de reclamă a crescut, pe măsură ce publicul s'a arătat mai doritor de polemică, am ajuns în cele din urmă astăzi să avem, în majoritatea organelor periodice, critică şi calomnie exclusiv. Sunt ziare chiar în cari singurele pagini tipărite cu intenţii cinstite, sunt paginile rezervate anunţurilor comerciale.

Publicul de sus, care se pasionează după aceste critici şi calomnii, persistă totuşi a crede că nimeni nu cutează să-l ia drept naiv! Este şi aceasta o încăpăţânare ca şi oricare alta.

7. Ar mai fi încă multe de adăogat cu privire la vicleşugul minciunii. Dar din cele expuse până acì credem că l-am ilustrat în destul, pentru a-l arătà că se găseşte la înălţimea pirateriei, a falşului, şi a hoţiei de toate soiurile.

Acum ne rămâne o întrebre de lămurit şi anume: dacă marea întindere pe care a luat-o meşteşugul minciunei periclitează sau nu, însăşi arta convingerii după logica adevărului.

Răspundem: nu. Meşteşugul minciunei care se practică astăzi, este un omagiu adus adevărului, întocmai cum ipocrizia este un omagiu adus virtuţii. Acela care minte după arta de a minţì, este mai puţin periculos, decât acel ce minte din instinctul său natural.

Afirmaţia aceasta pare paradoxală, cu toate acestea este lesne de dovedit.

Minciuna, produsă după o *Logică* a minciunei, este

un monstru răutăcios, dar fără viaţă lungă, căci logica după care ea a fost produsă, este tocmai complicele care o denunţă. Pe urmele unei minciuni produse la întâmplare, dintr'un motiv egoist neprevăzut, este greu să te îndreptezi; eşti ca pe o potecă plină de cotituri. Pe urmele unei minciuni produse însă după un plan sistematic, este tot ce poate fi mai uşor să te îndreptezi. Destul câteva puncte de orientare şi drumul ei este indicat cu fir alb. Pe mincinosul *cu Logică* îl înţelegi de sus până jos. Pe mincinosul *fără Logică* mai greu.

Iată, spre pildă, două minciuni îndreptate în contra ta din partea a doi oameni, cari îţi vor deopotrivă răul! Dintre aceşti doi cameni însă, unul este reclamagiu şi celălalt mincinos pur şi simplu. Minciuna reclamagiului este în aparenţă nimicitoare. După el eşti un prost, eşti un viclean, eşti un vândut pe bani, eşti capabil de toate crimele din lume! După mincinosul pur şi simplu, din potrivă, n'ai nici un păcat, afară de unul singur: i-ai furat punga cu bani. Care este mai periculos dintre ei doi? Evident, acesta din urmă. De minciuna acestuia nu poţi scăpă fără să aduci deplină dovadă şi încă şi atunci tot are să mai rămână ceva ce nu se poate şterge după urma minciunii; pe când de minciuna reclamagiului habar n'ai. Cel mult, dacă eşti un temperament nervos, vei răspunde cu aceleaşi minciuni, pentru ca să-ţi uşurezi sufletul; dar de dovezi n'ai nevoie!

Minciuna produsă cu Logică se distruge ea singură. Ea este o corcitură eşită din minciună şi din adevăr şi de aceea nu are vieaţă. Progresul culturii îi restrânge hotarele, răspândind cunoştinţa legilor după care se face convingerea omenească. Minciuna care se îmbracă în haina adevărului este uşor de descoperit, şi de aceea, este şi totdeauna biruită. Minciuna nemeşteşugită, ea singură, se opune cu succes adevărului. Dar de ce există minciună pe lume? Este ea o condiţiune a adevărului?

PARTEA II

CONȘTIINȚA TRANSCENDENTALĂ
CRITICA FÍLOSOFIEI KANTIANE

CAPITOLUL I

KANT ȘI CONTINUATORII SĂI

1. Exagerațiuni încurajate de filosofia lui Kant. — 2. Insuficiența filosofiei lui Kant. — 3. Afirmațiuni nelămurite și discordante în teoria fundamentală a apercepțiunii. — 4. Conștiința în genere și conștiința individuală. — 5. Pragmatismul și raționalismul intransigent. — 6. Biologismul. Iohannes Müller. Richard Avenarius, Ernest Mach. — 7. Biologismul metafizic. Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche. Henri Bergson. — 8. Romantismul. Hegel. — 9. Teoria sociologică. Emile Durkheim.

1. Omul capabil de atențiune și de reflexiune, poate utilizà abstracțiunea, și cu aceasta poate aveà știința. La obârșia științei stă fapta sufletului.

Acesta este marele adevăr dela care începe filosofia contimporană.

Dar acest mare adevăr trebuie bine țărmurit, căci două exagerațiuni pot fi legate de dânsul. Prima exagerațiune este aceea de care s'au făcut vinovați urmașii romantici ai lui Kant, și care astăzi se continuă în filosofia de «mind-cure» a pragmatiștilor americani. Aceștia își zic: dacă știința este isvorîtă din fapta sufletului, atunci ori și ce afirmațiune individuală poate fi, prin voință, prefăcută în știință. Adevărul științific nu ar fi altcevà, decât o fabulă convențională. A doua exagerațiune, tot așà de periculoasă, și care este împărtășită de fana-

ticii adoratori ai ştiinţei, duce la părerea contrară. După aceştia, cari în mare parte îşi zic raţionalişti, întreaga bogăţie a sufletului omenesc stă în ştiinţă. Tot ce este în adâncul sufletului se desvăluește în logica ştiinţifică. Adevărul ar fi, după aceştia, activitatea tip, în care se exprimă toată plămădirea omenească.

Amândouă aceste exagerațiuni sunt deopotrivă de stricăcioase, fiindcă ele falşifică adevărul fundamental dela care pleacă filosofia contimporană. Amândouă sunt, în special, falşificări aduse direct filosofiei lui Kant.

Cu toate acestea, trebue recunoscut că aceste exagerări sunt, în bună parte, datorite tocmai filosofiei lui Kant, în care se găsesc încurajări pentru fiecare dintre ele două.

In filcsofia lui Kant se revarsă două curente filosofice deosebite. Unul este curentul filosofiei asociaţioniste engleze, reprezentată prin Locke, Berkeley şi Hume; şi altul, curentul filosofiei raţionaliste, reprezintat prin Descartes, Spinoza şi Leibniz. Kant încearcă o sinteză a acestor două curente, şi reuşeşte să deà această sinteză pe baza ştiinţelor exacte din timpul său, şi anume pe baza Matematicei şi a Mecanicei. Dar oricât de reuşită este această sinteză, cele două curente totuşi se pot distinge şi separà. Exagerațiunile, de care vorbeam mai sus, sunt produse prin separarea din nou a acestor două curente.

In adevăr, care este fondul filosofic al primei exagerațiuni? Nu altul decât că adevărul ştiinţific rezultă din asociările stărilor noastre sufleteşti. Adevărul este o convenţiune, adică o obişnuinţă sufletească supusă modificărilor. Teoriile acestea le găsim subînţelese în filosofia asociaţionistă engleză din secolul XVII şi XVIII. După Locke şi Berkeley, realitatea lumii consistă în reprezentările conştiinţei. Iar Hume, explică legea cauzalităţii, adică legătura dintre cauză şi efect, prin deprinderea pe care o capătă mintea omenească de a-şi asocià anumite reprezentări într'o anumită ordine de succesiuni. Exagerațiunea, de care vorbeam mai sus, nu adaogă aşa dar la aceste afirmaţiuni nimic important, ci ea se mărgineşte

numai să le întărească prin perspectiva kantiană. Acì şi începe originalitatea ei. Pentru filosofia asociaţioniştilor englezi, reprezentările sunt subiective, dar ele se grupează în ordinea pe care o cere oglindirea experienţei reale, sau puterea Dumnezeirii, după cum credeà episcopul Berkeley; pe când pentru romanticii, cari vin după Kant, şi pentru pragmatiştii americani, reprezentările, pe lângă că sunt subiective, dar ele nici ţinute nu sunt să oglindască realitatea, căci potrivit filosofiei lui Kant, ele sunt grupate după formele a priorì ale conştiinţei! Adevărul apare astfel ca fiind cu desăvârşire independent de realitatea unei lumi externe. Prin urmare, tocmai cu ajutorul perspectivei kantiane se ajunge la această primă exagerаţiune.

Acelaş caz şi cu exagerаţiunea de a doua. Vechiul curent raţionalist dădeà o importanţă destul de mare logicei ştiinţifice, adică argumentări raţionale, dar această importanţă se exagerează încă şi mai mult din momentul ce logica minţii nu mai este o îndrumare pentru o oglindire a realităţii, ci este creatoarea realităţii însăşi. Şi la aceasta se ajunge iarăşi prin perspectiva kantiană. Formele a priorì ale lui Kant sunt deduse din sistematizarea ştiinţelor exacte, în special din Matematică şi Mecanică; cum aceste forme a priorì sunt necesare pentru constituirea obiectelor conştiinţei, prin ele indirect şi sistematizarea ştiinţifică ajunge să se identifice cu legile cele mai elementare ale intuiţiunii simţurilor. Logica ştiinţifică pătrunde, aşa dar, până în adâncul funcţiunilor sufleteşti. Nu este aceasta cea mai puternică încurajare ce se puteà da exagerаţiunii susţinute de fanaticii ştiinţei?

Sinteza pe care a dat-o Kant celor două curente filosofice dinaintea sa, aveà, în gândul lui, scopul de a împedicà aceste curente să mai rămână de sine stătătoare şi să mai producă exagerаţiuni în felul celor arătate mai sus. Exagerаţiunile însă s'au produs cu toată sinteza dată de Kant. Şi s'au produs chiar la un scurt interval după apariţiunea filosofiei acestuia. Criticismul,

cum îşi numeà Kant filosofia sa, n'a împedicat nici pan-psihologismul nici pan-logismul; adică nici exageraţiunea romanticilor şi a pragmatiştilor, nici exageraţiunea raţionaliştilor. Cevà mai mult: asemenea exageraţiuni nu sunt manifestaţiuni trecătoare în filosofia timpului nostru, ci sunt manifestaţiuni cari aproape dau tonul şi îşi împart între ele pe cugetătorii cari se ocupă cu cercetările filosofice.

2. Sinteza dată de Kant nu şi-a atins prin urmare scopul. Asociaţionismul unui Davîd Hame şi raţionalismul unui Leibniz continuă şi astăzi, cu deosebire numai că unul şi altul au astăzi o tendinţă mai exagerată de cum o aveau înainte de Kant.

Care este cauza acestei neizbândo ? Sunt mai multe răspunsuri la această întrebare, care pune în discuţie însemnătatea istorică a filosofiei kantiene.

Un răspuns este al neo-kantienilor. Aceştia presupun că adevărata cauză a neizbândei constatate stă în neînţelegerea lui Kant. Filosofia acestuia nu este încă bine studiată, şi în consecinţă nu este bine înţeleasă. In contra tuturor exageraţiunilor, de felul celor arătate mai sus, neo-kantienii au un singur cuvânt: să revenim la Kant! Să-l studiem şi să-l înţelegem mai bine pe Kant!

Negreşit, în acest răspuns se cuprinde o bună parte de adevăr. Multe din exageraţiunile filosofiei de astăzi isvorăsc din o greşită înţelegere a filosofiei lui Kant. Dar răspunsul acesta, cu cât se stăruie mai îndelung asupra lui, cu atât el devine mai slab. Lozinca, «să revenim la Kant», durează de o jumătate de secol. Acestei lozince s'au supus cugetători de mâna întâi, cum au fost Otto Liebmann, Fr. A. Lange, Hermann Cohen, Alois Riehl şi alţii, cari au întreprins o cercetare aprofundată a filosofiei lui Kant, şi cari au şi publicat asupra acestei filosofii scrieri de mare valoare [1]). Când, în sfârşit, are să fie

1) O. Liebmann, *Kant u. d. Epigonen* (1865); *Zur Analysis der Wirklichkeit* (2. Aufl. 1880); *Geist der Transcendentalphilosophie (Gedanken und Thatsachen,* 1901) Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866). H.

Kant în deajuns de cunoscut? Lozinca începe să oboseascâ. Cincizeci de ani de studiere a lui Kant, este o perioadă apreciabilă. Dacă şi după această perioadă constatăm că vechile curente tot mai subsistă, şi încă în deviaţiunile lor exagerate, atunci trebue să ne zicem, că adevărata cauză nu poate stà în necunoaşterea filosofiei lui Kant, ci trebue să steà în ceva mai adânc; trebue să steà în insuficienţa acestei filosofii însăşi.

Aşa şi este adevărul.

Sinteza dată de Kant nu înlătură în mod definitiv divergenţele dintre filosofia asociaţionistă engleză şi filosofia raţionalistă, ci numai le întunecă prin introducerea unei noui perspective în filosofie. Perspectiva aceasta nouă — revoluţiunea cea copernicană, cum îi ziceà Kant, — este aşà de originală, şi este aşà de genială în acelaş timp, că ea face să se uite multe din problemele ridicate de vechea filosofie; ba încă, face să se creadă că aceste probleme au dispărut dintr'odată, dar rezolvarea lor deplină ea încă nu o aduce. Perspectiva cea nouă, — a unei conştiinţe creatoare de realitate în locul unei conştiinţe oglindă a realităţii — este netăgăduit, marea operă care va rămâne pe veci legată de numele lui Kant, şi care va constituì încă multă vreme fermentul de activare al cercetărilor filosofice. Dar, pe lângă această nouă perspectivă, sistemul filosofic al lui Kant coprinde şi alte elemente. Ca un nou Copernic, Kant schimbă cu desăvârşire centrul din care se priveşte lumea şi se înţelege cunoştinţa, dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care se fundează oamenii de ştiinţă ai timpului său, Isac Newton, în primul rând. Perspectiva cea nouă pune aceste date într'o altă lumină, negreşit, dar fără ca să altereze fondul acestora. Acì trebuie căutată insuficienţa filosofiei kantiene. In noua perspectivă sunt alăturate afirmaţiuni ştiinţifice cari se contrazic şi cari vin din origini

Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften u. ihren Verhältniss z. Kritische Idealismus* (1873); *Kant's Theorie der Erfahrung* (1871). A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus u. s. Bedeutung für d. positiv e Wissenschaft* (1876—88).

diferite. Lumina cea nouă a creat în mod artificial raporturi din cari apoi s'a legat un sistem; şi sistemul a fost spre paguba adevărului. Kant fascinat de uşurinţa cu care apriorismul ridică un sistem filosofic, a fost puţin pretenţios în cercetarea materialului din care se clădeà acest sistem; el a neglijat în special să se întrebe, dacă elementele acestui material vin din aceaşi origină şi pot să steà totdeauna împreună. Cu un cuvânt, în clădirea edificiului său filosofic, Kant a dat prea multă atenţiune cimentului, adică raporturilor create de noua perspectivă a apriorismului, şi prea puţină atenţiune elementelor materialului, adică datelor ştiinţifice, cari aveau să fie consolidate în edificiu.

3. Contradicţiunea dintre elementele consolidate în sistemul kantian o găsim chiar la baza sistemului, şi anume în teoria centrală a unităţii ştiinţifice de apercepţiune. Inprejurul acestei teorii se grupează toate elementele filosofiei lui Kant, şi tocmai acì se găsesc afirmaţiuni nelămurite şi discordante.

Iată mai întâi ce înţelege Kant prin unitatea sintetică de apercepţiune.

Fiecare din gândurile noastre, zice el, este însoţit de conştiinţa *eului* nostru. A gândì la cevà înseamnă a gândì *eu* la cevà; căci gândul pe care nu-l leg de conştiinţa *eului* meu, nu este un gând al meu, prin urmare este pentru mine ca inexistent. Acest *eu* de unde vine? Din impresiunile simţurilor, nu; el trebue să vină de alt undevà. El vine dintr'un act de spontaneitate sufletească, din conştiinţa de sine a fiecăruia; el este apercepţiunea pură. Conştiinţa eului însoţind însă gândurile mele, pune între aceste gânduri o unitate. Această unitate nu vine din impresiunile date de simţuri, ci din actul apercepţiunii; ea este o unitate *a priorică*. In acelaş timp, această unitate, nefiind cuprinsă în datele simţurilor, nu se poate găsì prin analiza acestora, ci ea este un cevà adăogat de conştiinţă: prin urmare această unitate este sintetică. Deci în faptul că eu gândesc la cevà, bunioară la ima-

ginea unei case văzută ieri, mintea mea nu oglindeşte pur şi simplu impresiunile venite prin simţuri, ci ea adaogă şi cevà dela dânsa, şi anume: conştiinţa că gândul la casă, este gândul meu la casă, adică adaogă conştiinţa că imaginea casei este legată de eul meu. Prin aceasta mintea mea dă imaginei în cestiune o unitate sintetică care îi asigură existenţa ei pentru mine. Dacă imaginea văzută ieri n'ar fi în legătură cu conştiinţa eului meu atunci ea s'ar pierde din conştiinţă. Graţie însă eului, care rămâne *identic* cu sine însuşi, impresiunile date de simţuri se leagă între ele şi formează o imagine unitară, un *obiect*, care apoi rămâne în conştiinţă. Fără această unitate dată de eu, unitate care isvorăşte din spontaneitatea minţii, impresiunile dobândite prin simţuri nu s'ar adunà nicăieri în conştiinţă, ele s'ar risipì fără a lăsà vre-o urmă. Iată dar că noi n'am puteà aveà nici o cunoştinţă despre obiecte, dacă n'am aveà unitatea sintetică dată de apercepţiune.

Cu alte cuvinte, raţionamentul lui Kant este acesta: Simţurile pot să deà omului impresiuni dela obiectele din afară sau dela stările sale lăuntrice, dar aceste impresiuni nu pot să formeze obiecte pentru conştiinţă pe cât timp nu se pune o legătură între aceste impresiuni şi unitatea sintetică a eului. Conştiinţa eului mijloceşte unificarea impresiunilor venite prin simţuri. Conştiinţa eului însă nu vine din afară, ci iese dintr'un act intern şi spontan: din unitatea sintetică de apercepţiune. Deci în imaginea fiecărui obiect al conştiinţei omeneşti trebuesc deosebite două părţi: o parte datorită simţurilor, adică materialul sensibilităţii, şi o parte datorită unităţii sintetice a apercepţiunii, adică organizarea formală a acestui material. Amândouă aceste părţi trebuesc puse împreună pentru a aveà un obiect al conştiinţei, căci una fără alta nu duce la nimic. Impresiuni sensoriale, fără unitatea apercepţiunii sunt inexistente pentru conştiinţă; şi tot aşa sunt şi legăturile apriorice eşite din unitatea apercepţiunii, dacă sunt lipsite de materialul asupra căruia ele trebuesc să se aplice.

Aceasta este teoria centrală, redată în mod pe cât se poate, cu însăşi cuvintele lui Kant[1]).

Să vedem acum validitatea ei.

Legătura dintre impresiunile simţurilor, aşa dar, nu vine prin simţuri, ci vine din organizarea minţei, care are funcţiunea de a subsumà produsul simţurilor la o unitate sintetică de apercepţiune. Aceea ce vine prin simţuri este constituit din elemente cari nu aderează unul la altul, — este ca o pulbere de nisip, care ar puteà oricând să se împrăştie la bătaia vântului; — pe câtă vreme, aceea ce aduce puterea de aderare între aceste elemente, — cimentul care leagă pulberea de nisip, — acesta vine din unitatea apercepţiunii, adică din conştiinţa de sine a omului. Dacă n'ar fi această conştiinţă de sine (Selbstbewusstsein), n'ar fi conştiinţa obiectelor, căci impresiunile venite prin simţuri s'ar risipì aşa precum au venit, fără a intrà în legătură unele cu altele, prin urmare, fără a formà obiecte unitare şi persistente în memorie. Natura conştiinţei omeneşti aduce, din partea sa, forma în care se organizează impresiunile simţurilor, iar acestea din urmă aduc numai materia, care trebue prelucrată. oarecum, pentru a aveà obiectele din conştiinţă.

Ca frumuseţe arhitectonică nu este nimic de zis; sistemul este bine legat. Să vedem însă valoarea materialului şi mai ales origina acestuia.

Deoparte sunt impresiunile venite prin simţuri; de cealaltă parte stă unitatea sintetică a apercepţiunii. Cele d'intâiu n'au puterea de a se legà la olaltă între dânsele; cea de a doua este puterea însăşi de a legà, dar fără rezultat practic, cât timp nu este un material asupra căruia să se aplice.

Prima întrebare care se pune acum, după ce ştim acestea, esto: cum să înţelegem cooperarea între impresiunile simţurilor şi unitatea apercepţiunii? Cum vin formele apercepţiunii ca să prelucreze materialul simţuri-

1) *Kritik der reinen Vernunft.* Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zweiter Abschnitt, § 15 şi urm.

lor? De o simplă suprapunere a lor nu poate fi vorba. Formele apercepţiunii pătrund şi plămădesc după regula lor impresiunile simţurilor. Cum se petrece însă o asemenea operaţiune?

Kant a bănuit această întrebare şi iată ce răspunde. Inainte de a intrà în unitatea apercepţiunii pure, impresiunile simţurilor suferă diferite alte organizări în conştiinţa empirică. Ele sunt adunate la olaltă prin funcţiunea de aprehensiune a memoriei, şi mai ales prin funcţiunea imaginaţiunii. Aşa că între datele simţurilor există, prin urmare anterior, o afinitate care le face să se împreune. Deosebirea între această afinitate şi legătura care se produce prin unitatea de apercepţiune este însă aceasta: afinitatea anterioară dă numai sinteze empirice, adică trecătoare, pe când unitatea apercepţiunii dă sinteze *apriorice*; cele d'intâiu sinteze le aflăm în conştiinţa empirică (şi de ele se ocupă ştiinţa psihologiei), pe când sintezele apriorice formează elementele judecăţilor ştiinţifice şi constituesc adevărurile universale şi necesare.

Răspunsul lui Kant nu rezolvă însă întrebarea de mai sus, ci numai îi schimbă acesteia termenii. După răspunsul lui Kant, rămâne din nou întrebarea: cum să înţelegem cooperarea dintre sintezele apriorice ale apercepţiunii pure şi sintezele trecătoare ale conştiinţei psihologice? Prin ce se mijloceşte trecerea dela unele la altele?

Această întrebare, care rămâne deschisă în filosofia lui Kant, ne îndreaptă atenţiunea spre o problemă încă şi mai gravă şi anume: spre problema unităţii de apercepţiune însăşi. Cari sunt caracterele acestei unităţi de apercepţiune şi pe ce se bazează Kant ca să le afirme? Cu această problemă atingem miezul filosofiei kantiene şi, după părerea noastră, acì găsim şi origina insuficienţei acestei filosofii.

Pentru a deosebì între unitatea sintetică de apercepţiune şi între asocierile trecătoare, care se stabilesc la impresiunile venite prin simţuri, Kant nu are decât un singur argument rezimat pe fapte, şi acesta este: *identi-*

tatea conștiinței eului, adică identitatea conștiinței de sine. Acest fapt, afirmă Kant, nu se poate explică ca produs al simțurilor; din potrivă, el vine ca un ce opus variabilității simțurilor, prin urmare el este datorit actului de spontaneitate al conștiinței noastre proprii. Acì este afirmațiunea fundamentală a întregului sistem. Cine acordă afirmarea că din spontaneitatea conștiinței iese identitatea eului, este înclinat să acorde și restul teoriilor kantiene. Dela identitatea eului se trece pe nesimțite la identitatea numerică a momentelor din succesiunea faptelor de conștiință; dela identitatea numerică din succesiunea faptelor de conștiință la noțiunea de condițiune necesară a oricărei experiențe; dela noțiunea de condițiune necesară a oricărei experiențe la noțiunea de regulă absolută; dela noțiunea de regulă absolută la noțiunea de lege; așa că dela identitatea eului se ajunge treptat la afirmarea legii, după care se organizează în sinteze necesare și universale conținutul conștiinței. Identitatea eului atrage după sine postularea determinismului științific, ca o condițiune necesară pentru întreaga experiență. Cu aceasta este acordat însă și întreaga teorie a aprioriSmului kantian. Din identitatea eului, sau a conștiinței de sine, decurg funcțiunile conștiinței în genere. O conștiință care nu ar aveà intuițiuni și idei apriorice, nu ar puteà să aibă nici identitatea ei cu sine însăși; deci, între funcțiunile conștiinței trebuesc să fie și funcțiuni de natură apriori, cari legându-se cu conștiința indentității de sine, leagă, în acelaș timp, și datele experienței în sinteze universale și necesare.

Tóate se înșiră astfel, în chip logic, dacă se acordă identitatea eului, sau a conștiinței de sine, ca un fapt care nu rezultă și nu poate să rezulte din simpla împreunare empirică a impresiunilor venite prin simțuri. Dacă în conștiința noastră există o asemenea identitate a eului, și dacă această identitate condiționează experiența noastră întreagă, atunci concluziunea lui Kant este legitimă: neputând să ne explicăm identitatea aceasta ca

venită prin simţuri, trebuie să ne-o explicăm prin funcţiunile a priorì ale conştiinţei.

Dar există oare o identitate tocmai aşà cum o concepe Kant? Căci să ne înţelegem: Identitatea postulată de Kant nu este asemănarea empirică, ci este identitatea matematică, sau identitatea numerică, cum îi zice el. Asemănarea empirică nu poate fi înlocuită prin reguli şi legi, şi Kant tocmai aceasta o cere. Identitatea postulată de el este un raport matematic, care poate fi înlocuit printr'o lege; este, cu un cuvânt, o perfectă funcţiune matematică. Astfel fiind, întrebarea de mai sus se pune mai explicit în termenii următori: Ce îndreptăţeşte pe Kant să afirme că identitatea pe care o constatăm noi oamenii, în conştiinţa noastră subiectivă, este una şi aceeaşi cu identitatea numerică sau abstractă, pe care o postulează ştiinţa Matematicei? Pentru care cuvânt, identitatea care isvorăşte din spontaneitatea conştiinţei noastre, pierde cu desăvârşire caracterele ei de fapt psihologic, şi se transformă într'un fapt cu caractere transcendentale, de logică pură?

Pentru Kant este dela sine înţeles, că identitatea eului, identitate care poate fi constatată prin introspecţiunea subiectivă, este una şi aceeaşi cu identitatea numerică pe care o postulează Matematica. Acest salt, dela identitatea psihologică la identitatea matematică, nu este însă prin nimic îndreptăţit. Un filosof contimporan ar puteà să-i aducă multe obiecţiuni. In primul rând, contra acestui salt sunt adevărurile psihologiei experimentale, cari contrazic în modul cel mai categoric existenţa unei atari identităţi în conştiinţa omenească. Identitatea din succesiunea stărilor de conştiinţă pe care o constatăm noi oamenii prin introspecţiune, este după psihologia de astăzi, de aceeaşi natură cu identitatea actelor noastre fisiologice. Conştiinţa unui om pare a rămâne identică cu ea însăşi în decursul timpului, întocmai cum şi corpul omenesc pare a rămâne identic cu el însuşi în decursul timpului; în realitate însă conştiinţa şi corpul nu rămân identice cu ele însăşi, ci se modifică continuu

şi adeseaori se modifică în mod radical. Kant a luat o identitate relativă drept o identitate absolută, şi prin aceasta şi-a salvat sistemul său filosofic.

Dacă identitatea conştiinţei constatată prin introspecţiune nu este una şi aceeaşi cu identitatea postulată de Matematică, şi aceasta este părerea mai a tuturor oamenilor de ştiinţă de astăzi, atunci insuficienţa filosofiei kantiene devine clară pentru oricine. Atunci deosebirea dintre funcţiunile apercepţiunii pure şi funcţiunile simţurilor, deosebire pe care Kant puneà un aşa de mare temei, nu se mai poate susţine. Teoria apercepţiunii pure, şi teoria unităţilor sintetice apriorice, pierd principalul lor sprijin, care consistà tocmai în faptul identităţii eului. Este această din urmă identitate o identitate relativă, adică empirică, întocmai ca şi aparenta identitate a corpului, atunci nu mai este nici o raţiune ca să se deà apercepţiunii un rol aparte în organizarea stărilor de conştiinţă. Atunci organizarea impresiunilor venite prin simţuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcţiuni de unitate sintetică apriori, ci se realizează prin mijlocirea obişnuitelor funcţiuni sufleteşti, cari îşi au rădăcinile lor întinse până în vieaţa organică a corpului, cu a cărui unitate se aseamănă şi unitatea conştiinţei. Cu alte cuvinte, deodată cu tăgăduirea identităţii numerice a eului, se sdruncină şi teoria unităţii sintetice apriori, teoria centrală a întregului sistem kantian.

Este o altă întrebare aceea de a şti, dacă identitatea eului, şi aşa cum rămâne, adică lipsită de caracterele pe care i le presupune Kant, este încă o bază suficientă pentru a susţine o filosofie idealistă! Această întrebare nu este rezolvată prin critica adusă filosofiei lui Kant. La ea se poate răspunde afirmativ, precum vom vedeà mai pe larg în paginile următoare[1]). Dar filosofia idealistă, care s'ar puteà susţine pe baza identităţii psihologice a eului, nu este filosofia lui Kant. Originalitatea acestuia stă tocmai în îndepărtarea sa de ori şi ce contingenţă

1) A se vedeà Partea III-a.

psihologică, pentru a se menţine exclusiv pe culmile apriorismului transcendental. Idealismul lui Kant este un idealism transcendental, şi nu psihologic.

Acum am ajuns să vedem în ce stă discordanţa principală dela baza filosofiei lui Kant, discordanţă despre care vorbeam mai sus. In teoria apercepţiunii, teoria centrală a întregului sistem kantian, sunt împreunate două elemente de origină cu totul deosebită. Kant atribuie apercepţiunii, deoparte spontaneitatea, adică face din apercepţiune o funcţiune organică, şi de altă parte, atribuie aceleaşi apercepţiuni identitatea numerică, care este un postulat al Matematicei. Unitatea apercepţiunii se defineşte astfel prin două momente cari se contrazic: ea este în acelaş timp o unitate organică reală, şi este şi o unitate abstractă, matematică; este unitatea conştiinţei individuale, şi în acelaş timp este şi unitatea ideală a unei conştiinţe în genere, aşà precum îşi postulà bunioară Newton conştiinţa divină, care aveà să fundeze sistemul Mecanicei sale universale. Când este să explice cooperarea apriorismului la organizarea impresiunilor venite prin simţuri, atunci filosofia kantiană recurge la înrudirea care există între unitatea apercepţiunii şi celelalte feluri de unităţi, pe cari le pregătesc funcţiunile pur psihologice, funcţiunea imaginaţiunii în primul rând — şi în cazul acesta apercepţiunea este înlăuntrul conştiinţei reale, individuale, — iar când este să explice natura obiectivă a apriorismului, adică faptul că regulele deduse din unitatea apercepţiunii, sunt singurele reguli posibile ale experienţei omeneşti, atunci filosofia lui Kant recurge la indentitatea numerică abstractă, — şi în cazul acesta apercepţiunea se ridică deasupra realităţii individuale, pentru a se confundà cu postulatele matematicii însăşi. Prin urmare, în unitatea apercepţiunii sunt de fapt două unităţi: şi o unitate a conştiinţei individuale, care se bazează pe identitatea presupusă a eului psihologic, şi o unitate a postulatelor Logicei abstracte, care se bazează pe identitatea numerică a unei conştiinţe supraindividuale, adică a unei conştiinţe în genere (Bewust-

sein ueberhaupt). Amândouă aceste unităţi, venite fiecare din origini deosebite, şi având sprijinul unor sistematizări ştiinţifice deosebite, sunt cimentate la un loc de către Kant, prin ajutorul perspectivei celei noi, pe care o produce geniala descoperire a conştiinţei creatoare de realitate. Noua perspectivă impune apropierea celor două unităţi; dar numai apropierea. Contopirea nu. De aceea şi Kant nu se decide să deà o întâietate nici uneia dintre ele, ci le lasă pe amândouă să coexiste paralel. Funcţiunea apercepţiunii la dânsul este acì o funcţiune psihologică, acì o funcţiune curat logică; este şì în conţinutul conştiinţei individuale, şi este şì în forma care se ridică peste conţinutul conştiinţei individuale; este subiectivă şi este şì obiectivă în acelaş timp. Acesta este chiar motivul pentru care Kant botează filosofia sa cu numele de criticism. El a voit să indice prin acest nume, că idealismul său este imanent conştiinţei individuale omeneşti, şi totuşi este şi dincolo de conştiinţa individuală omenească; că este un idealism limită între două feluri de conştiinţe.

După ce ne-am lămurit discordanţa fundamentală din filosofia lui Kant, ne este acum uşor să înţelegem pentru ce această filosofie a dat naştere la curente filosofice opuse, şi chiar la curente exagerat de opuse. In felul constituirii ei, a acestei filosofii, stă cauza. De îndată ce adeptul acestei filosofii nu mai ţine cumpăna dreaptă între unitatea psihologică a conştiinţei individuale, şi unitatea logică a conştiinţei în genere, din momentul acesta se produce o înclinare, fie spre asociaţionismul psihologic al filosofiei lui Locke, Berkeley şi Hume, fie spre raţionalismul unui Descartes, Spinoza şi Leibniz. Se pune mai mult preţ pe unitatea psihologică a conştiinţei, atunci se dă dreptate asociaţioniştilor. Se pune, din potrivă, mai mult preţ pe unitatea logică a conştiinţei în genere atunci se dă dreptate raţionaliştilor. Şi, adăogându-se perspectiva kantianismului, nu numai că se dă dreptate unora sau altora, dar se mai şi exagerează tendinţele pe cari le au aceştia în parte. Ideia unei apercepţiuni spontane şi

unificătoare de experiență, este tocmai aceea ce lipsește asociaționismului pentru a se transformà în romantism și pragmatism. Imbogățiți cu această ideie, aceștia din urmă își pot zice: judecățile științei sunt sinteze create din conștiința individuală, după interesele interne ale acestei conștiințe. La baza sintezelor apercepțiunii, după cum admiteà într'o privință și Kant, stau sintezele imaginațiunii; prin urmare știința este convențională. De altă parte, ideia unei apercepțiuni care se identifică cu formele sau legile obiective ale experienții, și care se găsește tot în filosofia lui Kant, este tocmai aceea ce lipseà vechiului raționalism pentru a se transformà într'un pan-logism. Potrivit acestei idei, toate asociațiunile dintre stările noastre de conștiință, sunt determinate de schematismul aprioric, și acesta la rândul său este regulat ca o operațiune matematică, fiindcă el este bazat pe însăși identitatea numerică a Matematicei!

Filosofia kantiană a încurajat, așà dar, curentele filosofice cele mai contradictorii, fiindcă în sânul său se găseau, precum am spus, elemente contradictorii. Cele două exagerațiuni, arătate mai sus, sunt tipice.

4. Neo-kantienii, adică filosofii cari stau și astăzi pe baza sistemului lui Kant, tocmai în urma constatării acestei încurajări, au un argument mai puternic ca să îndemne la studiul filosofiei lui Kant. Vedeți, zic ei, la ce exagerațiuni poate duce această filosofie dacă nu este bine studiată! Numai acela care înțelege bine pe Kant, numai acela poate fi ferit de a cădeà în pan-psihologism sau pan-logism. Kant, mai bine decât oricine, a avut cunoștință de primejdia care există pentru filosofie, adoptând unul sau altul din aceste două curente, și de aceea el nu pierde ocaziunea de a atrage atențiunea asupra originalității punctului său de vedere. Kant vrea să rămână atât deasupra psihologismului, cât și deasupra raționalismului; soluțiunea sa consistă tocmai în adoptarea punctului de vedere transcendental.

De sigur, așa este în oarecare măsură. Kant nu pierde

niciodată din vedere deosebirea care există între natura psihologică a gândirii şi natura logică a acesteia. In *Kritik der reinen Vernunft* (Critica raţiunei pure) scriere pe care noi o avem în special în vedere, sunt multe pagini în care ni se vorbeşte de această deosebire. Totdeauna suntem preveniţi să nu confundăm condiţiunile obiective ale experienţei cu condiţiunile ei subiective; să nu înţelegem necesitatea unei forme apriorice ca o necesitate subiectivă. Căci, bunioară, zice el într'un loc, „noţiunea „cauzei, care exprimă necesitatea unui efect, sub o anu„mită condiţiune, ar fi falşă, dacă ea ar consistà numai „într'o oarecare necesitate subiectivă, care săditä în su„fletul nostru, ar face să se lege între ele anumite repre„zentări empirice, după regula acestei dependenţe. Eu „n'aş puteà atunci zice că efectul şi cauza sunt unite în „obiect (adică obiectiv), ci numai că eu sunt aşa consti„tuit, încât nu le pot gândì pe aceste două altfel decât „ca reunite. Aceasta ar fi însă tocmai aceea ce doreşte „şi scepticul, căci atunci toate cunoştinţele, cu toată va„loarea lor obiectivă, nu s'ar referì decât la aparenţe su„biective, şi în cazul acesta nu ar lipsì chiar dintre scep„tici unii, cari să mărturisească că simt şi ei în ei aseme„nea constrângeri subiective. Cum te poţi certà cu cineva „asupra existenţei unui lucru, care depinde de felul or„ganizării sale subiective“ ?

Din acest citat se vede lămurit, că deosebirea dintre faptul psihologic al evidenţei şi dependenţa logică obiectivă este bine cunoscută lui Kant. Multe alte citate sunt în acelaş sens. Pretutindeni, Kant insistă asupra deosebirii dintre eul subiectiv, conţinut al conştiinţei, şi eul formal, condiţiune a experienţei obiective; dintre sintezele empirice ale reprezentărilor şi sintezele apriori ale inteligenţii pure; dintre psihologie şi teoria cunoştinţii pure, etc. Deosebirea pe care o face pretutindeni Kant, nu pune cu toate acestea sistemul său la adăpostul criticei, căci Kant nu se mulţumeşte cu constatarea deosebirii, ci el vrea să unifice cele două laturi deosebite ale problemei; să arate cum psihologia şi teoria cunoş-

tinţei pure îşi găsesc o unitate în idealismul transcendental. Aceea ce el ţinteşte, este tocmai găsirea unei sinteze superioare, care să împace datele psihologiei cu postulatele ştiinţei exacte. In găsirea acestei sinteze însă, el n'a isbutit. Idealismul transcendental lasă contradicţia dintre punctul de vedere psihologic şi punctul de vedere formal logic să subziste mai departe, şi nu produce decât unificarea artificială a acestora. În fond, transcendentalismul satisface numai dorinţa de a trece uşor dela un punct de vedere la altul, dar nu constitue o sinteză definitivă, căci deosebirile fundamentale, pe cari şi Kant le cunoaşte, rămân, şi după el, deşi acoperite în chip meşteşugit. Adevărata sinteză definitivă, urmărită de Kant, ar fi trebuit să îmbrăţişeze problema cunoştinţei în întregime, şi anume ea trebuiă să ne explice: cum sunt cu putinţă adevărurile necesare şi universale într'o conştiinţă omenească individuală? Sau în alte cuvinte: *cum ajunge o conştiinţă individuală*, care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, *să aibă sinteze cu caracterul adevărului universal şi necesar?*

Kant nu-şi pune niciodată această întrebare în întregime, ci totdeauna în mod trunchiat. El se întreabă numai: cum sunt cu putinţă adevărurile necesare şi universale într'o conştiinţă *în genere*, lăsând a se înţelege că trecerea dela o conştiinţă *în genere* la o conştiinţă *individuală*, rezultă dela sine. Dar această trecere nu rezultă de loc dela sine! Conştiinţa *în genere* poate fi definită în felurite moduri. Ea poate fi identificată cu conştiinţa divină, şi atunci cuprinde în definiţiunea sa elemente ideale şi puţin controlabile. Ea poate fi identificată apoi cu conştiinţa absolut normală omenească, sau cu conştiinţa geniului, dacă geniul este conceput ca exemplarul cel mai desăvârşit al omenirii, şi în cazul acesta, în definiţiunea sa intră aceleaşi elemente, cari intră şi în definiţiunea conştiinţei geniului! Ea mai poate fi identificată cu conştiinţa popoarelor, sau cu aşa zisa conştiinţă socială, şi atunci în definiţiunea sa intră aceleaşi elemente, cari intră în definiţiunea conştiinţei sociale!

În sfârşit, ea mai poate fi identificată cu vieaţa în genere şi atunci în definiţiunea sa intră aceleaşi elemente ca şi în definiţiunea vieţii! Care este, şi în ce consistă dar conştiinţa *in genere?* Kant nu se rosteşte niciodată lămurit asupra acestei cestiuni. Este probabil însă, judecând după definiţia dată apercepţiunii, că el a avut mai mult în vedere conştiinţa geniului, întrucât geniul ar fi definit ca tipul perfect al conştiinţei normale omeneşti. Aşa se explică pentru ce Kant a pus între momentele care caracterizează funcţiunea centrală a conştiinţei în genere, funcţiunile apercepţiunii: *spontaneitatea* şi *unitatea;* iar ca o funcţiune pregătitoare a apercepţiunii a socotit că este funcţiunea *imaginaţiunii.* Ar mai fi adăogat Kant la aceste trei şi *armonia*, atunci am fi avut aproape complect definiţiunea care se dă, pe timpul său, geniului. Dar în mod hotărît, identificarea conştiinţei în genere cu conştiinţa geniului, n'a făcut-o Kant niciodată; ci el totdeauna s'a ţinut pe culmile transcendentalismului. Prin această rezervă, el s'a pus la adăpostul criticilor aduse acelora, după el, cari au identificat conştiinţa în genere cu una dintre conştiinţele enumărate mai sus, dar în schimb el a rămas dator un răspuns la întrebarea: în ce consistă conştiinţa în genere? Cum se face trecerea dela conştiinţa în genere, — conştiinţa transcendentală, — la conştiinţa omenească; fiindcă, în definitiv, interesul nostru este să ştim cum în această din urmă conştiinţă, şi nu în conştiinţa în genere, se elaborează adevărul universal şi necesar?! Dacă trecerea dela conştiinţa în genere la conştiinţa individuală, este socotită ca neavând nevoie de explicare, atunci, negreşit, răspunsul este dat; dar în cazul acesta, care mai este superioritatea filosofiei Kantiene asupra dogmatismului religios, când şi Kant nu face decât să apeleze la vechia credinţă într'o conştiinţă supra omenească? Problema cea mare, problema care datează în filosofia europeană încă dela John Locke, este să se ştie cum conştiinţa individuală omenească ajunge să stabilească adevăruri eterne, şi nu cum conştiinţa supra-omenească ajunge la

asemenea adevăruri; căci posibilitatea din urmă erà admisă de mult. Ţinta, pe care o urmăreau filosofii moderni, erà tocmai suprimarea abisului dintre conştiinţa omenească şi conştiinţa supraomenească, — abis, care se treceà înainte prin puterea revelaţiunii, — erà adicà: întronarea conştiinţei omeneşti ca suverană în domeniul cunoştinţei. Kant, prin filosofia sa, a contribuit desigur mult la atingerea acestei ţinte; ne-a apropiat chiar mult de izbândă, dar soluţiunea lui este totuşi departe de a fi ultimul cuvânt al filosofiei în această direcţie. Meritul lui cel mare este că a apropiat cele două feluri de conştiinţe aşa de mult la o laltă, că trecerea dela una la alta pare naturală. El a găsit în unitatea sintetică a aperceptiunii, — care pe deoparte este legată de conştiinţa individuală omenească, iar pe de altă parte este ferită de empirismul acesteia, — un punct solid, pe baza căruia, ca un nou Copernic se poate afirmà, că nu conştiinţa se învârteşte după experienţa simţurilor externe, ci experienţa simţurilor după unitatea şi spontaneitatea conştiinţei omeneşti. El, a hotărît astfel o nouă perspectivă, din înălţimea căreia se poate întrezărì noi orizonturi. Fără să deà soluţiunea definitivă, Kant a înlesnit drumul pentru găsirea acesteia.

Natural, până să se găsească cea definitivă, s'au găsit multe altele de încercare. Noi ne găsim astăzi tot în perioada acestora; noi încercăm încă un răspuns definitiv la multele şi grelele întrebări, cari isvorăsc din noua perspectivă, introdusă de Kant!

La obârşia ştiinţei, ziceam la începutul capitolului, sta fapta sufletului. Aceasta este adevărul dela care pleacă filosofia contimporană. Cum se leagă însă fapta sufletului individual şi trecător cu eternitatea ştiinţei?

Am văzut răspunsul insuficient al lui Kant.

Să ascultăm acum pe filosofii de după Kant, adică pe acei cari, având cunoştinţă de insuficienţa răspunsului lui Kant, au încercat un răspuns mai satisfăcător.

5. O bună parte dintre acești filosofi, reînviază curentul vechei filosofii asociaționiste engleze, și răspund, după cum am văzut, cu exagerațiunea pragmatiștilor. Judecățile științifice, zic aceștia, nu se deosibesc prin nimic altceva de celelalte asociațiuni, cari se produc în mintea omenească, în afară de tăria pe care le-o dă lor confirmarea repetată a experienței. Judecățile științifice sunt asociațiuni verificate și consfințite prin practica vieții, pe când celelalte asociațiuni psihologice sau empirice, sunt asociațiuni contrazise de practică. Deosebirea dintre adevăr și eroare o dă succesul practic. (De acì și denumirea de „pragmatism", care vine dela cuvântul grecesc „pragma", acțiune practică). Știința însumează asociațiunile întărite de practică. Din această cauză, asociațiunile primite ca adevăruri științifice, ajută la adaptarea omului în viață; sunt asociațiuni comode pentru viață. Adevărul este dar exprimarea unei formule comode pentru practica vieții; este o convenționue utilă... Un sceptic din școala lui Hume n'ar fi conchis altfel.

Pentru acești filosofi origina științei stă, prin urmare, în conștiința individuală, și anume în conștiința individuală, așà cum aceasta apare în experiența curat psihologică, adică în marginile subiectivității.

O altă grupă de filosofi explică origina științei tocmai în mod contrar. Aceștia reînviind curentul raționalist dinainte de Kant, tăgăduesc cu desăvârșire rolul conștiinței psihologice individuale la formarea științei, și găsesc origina științei numai și numai în operațiunile Logicei abstracte. Cum se leagă operațiunile Logicei abstracte cu funcțiunile psihologice ale gândirii? de o asemenea întrebare acești filosofi nu vor să știe, și cred chiar că nu este necesar ca să se știe. Știința Psihologiei, și prin urmare știința conștiinței individuale, zic ei, este o știință care se fundează pe Logică, este posterioară Logicei, deci este inutilă la explicarea originei științei. Logica singură este suficientă. Pentru a cunoaște legile Logicei, nu este indispensabil ca să cunoști mai întâi Psihologia. De fapt așà s'a și petrecut; Logica a existat înaintea

Psihologiei. Prin urmare origina ştiinţei trebuie căutată dincolo de conştiinţa individuală omenească, şi anume într'o raţiune absolută şi universală, care planează deasupra conştiinţei omeneşti actuale.

Teoria acestor filosofi încă nu este mulţumitoare; poate mai puţin chiar decât a pragmatiştilor. Pragmatiştii nu pot explică de unde vine obiectivitatea ştiinţei; adică faptul, că ştiinţa, deşi este constituită din stări subiective, cum afirmă teoria lor, stăpâneşte totuşi raporturile dintre lucrurile naturei externe, şi dă prevederea. Pragmatiştii în special nu pot explică natura adevărurilor matematice; dar raţionaliştii intransigenţi nu pot explică ceva şi mai elementar; ei nu pot explică: evoluţiunea ştiinţei şi existenţa eroarei alături de adevăr; înainte de toate, ei nu pot explică pentru ce ştiinţa nu este dintru început absolut perfectă! Căci, dacă ştiinţa nu atârnă de loc de psihologia omenirii, ci este produsul unei raţiuni universale, identică totdeauna cu sine însăşi, pentru ce constatăm noi istoriceşte atâta varietate în punctele de vedere ale metoadelor ştiinţifice, şi în însăşi postulatele ştiinţei? Ştiinţa ar trebui să fie dintru început perfectă, aşà precum dogmatiştii religiunilor pretind că este ori şi ce religiune. Dacă ştiinţa este supusă schimbărilor, ba încă este supusă rătăcirilor, aceasta este o dovadă că obârşia ei nu stă într'o raţiune perfectă, ci într'o conştiinţă care se aseamănă celei omeneşti! Raţionaliştii, pentru a rămâne consecvenţi cu ei înşişi, trebuesc: sau să renunţe la teoria raţiunei absolute, sau să tăgăduiască faptul că ştiinţa se poate perfecţionà cu timpul. Aşà fac dogmatiştii religioşi pentru a fi consecvenţi cu ei înşişi. Aceştia tăgăduesc că dogmele unei religiuni sunt perfectibile, căci din momentul ce ele nu sunt absolut perfecte dela început, atunci şi credinţa în raţiunea celui care le-a relevat este sdruncinată. Tot ce este perfectibil este supus şi eroarei, îşi are deci obârşia în ceva imperfect. Ştiinţa, întrucât ea este isvorîtă din raţiunea pură, ar trebui să rămână invariabil aceeaşi!

Prin urmare, atât filosofia pragmatiştilor, cât şi filo-

sofia raţionaliştilor intransigenţi, nu au un răspuns mulţumitor la problema ştiinţei. Una şi alta sunt deopotrivă de unilaterale. Aceasta o văzuse de altmintreli Kant cel dintâiu.

Un răspuns mulţumitor la problema ştiinţei nu poate veni decât dela filosofia care va ştì împreună caracterele subiective ale conştiinţei individuale cu caracterele unei realităţi persistente în toate timpurile, adică dela filosofia care va explică, pentru ce ştiinţa este în acelaşi timp şi un produs istoric, şi un produs cu valoare eternă. Cum un asemenea răspuns şi Kant îşi propusese să-l deà, şi l'a dat precum am văzut în mod insuficient, să mai poate zice, că filosofia care va aduce un răspuns mulţumitor la problema de mai sus, va însemnà totdeodată şi o perfecţionare a filosofiei kantiane.

Mulţi au încercat să deà la lumină o asemenea filosofie aşteptată. De mai bine de un secol, cugetătorii Europei, (şi acum în urmă şi ai Americei) nu fac decât să răstoarne şi să primenească în toate chipurile termenii problemei, se trudesc cum să pună la contribuţie toate cunoştinţele noi, în scopul de a găsì un sistem care să fie mai durabil decât idealismul transcendental al lui Kant. Numai acei cari pierd cu desăvârşire nădejdea de a găsì un răspuns mulţumitor, numai aceia sunt adepţii filosofiei pragmatiste şi filosofiei raţionaliste, cari în fond reprezintă în mişcarea filosofică de astăzi curentele unei filosofii de dinainte de Kant. Filosofia viitorului trebuie căutată printre încercările acelor filosofi, cari ţin seamă de întreaga problemă a ştiinţei, prin urmare printre continuatorii lui Kant.

Dintre aceste încercări sunt de o deosebită importanţă următoarele.

6. *a)* Incercarea de a găsì substratul obiectiv al conştiinţei individuale în substratul biologic al creierului, sau al sistemului nervos. Subiectivitatea conştiinţei omeneşti este schimbătoare, dar statica şi dinamica siste-

mului nervos sunt neschimbătoare. Aprioriſmul lui Kant este datorit morfologiei şi fisiologiei materiei nervoase.

Această modificare în filosofia kantiană este propusă mai ales de către fisiologi şi biologi. Johannes Müller (1826) a fost poate cel d'intâiu care a bănuit-o. Friedrich Albert Lange (1866) a considerat-o ca o biruinţă a filosofiei kantiene asupra filosofiei materialiste, şi în consecinţă, a propagat-o [1]). După aceşti doi, numărul adepţilor ei este destul de mare astăzi.

b) O continuare a acestei încercări, dar mai solid făcută, poate fi considerată filosofia lui Richard Avenarius. Acesta înlocueşte unitatea sintetică a apercepţiunii, — funcţiune care condiţionează la Kant obiectivitatea cunoştinţie, — cu sistemul nervos central, pe care dânsul îl numeşte *System C*, şi explică apoi diferitele cunoştinţe ştiinţifice, prin variaţiunile şi constantele cari se produc în seriile vitale ale acestui *System C*. In filosofia lui Avenarius condiţiunea fundamentală a cunoştinţei obiective stă, nu în identitatea formală a eului gânditor, cum am văzut că stă la Kant, ci în conservarea vitală a organismului prin mijlocirea lui *System C*. Adevărul ştiinţific, nu are o bază aprioristică, dar nu este nici o simplă convenţiune, cum cred pragmatiştii, pentru motivul că şi conservarea vieţii nu se poate dobândi prin o simplă convenţiune. Desvoltarea vieţii stă la baza desvoltării ştiinţei. Obiectivitatea uneia atrage după sine şi obiectivitatea celei de a doua [2]).

In direcţiunea lui Avenarius se găseşte şi Ernest Mach. Filosofia acestuia este încă şi mai răspândită, din cauză că ea este scrisă într'un stil clar, şi este bogată în date ştiinţifice [3]).

7. *c)* Pe când Avenarius şi Mach se menţin însă în hotarele Biologiei ştiinţifice, câţiva alţi filosofi depăşesc

---

1) Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Zweites Buch.

2) Richard Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung.* Leipzig, 1888.

3) Ernest Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886; *Erkenntniss und Irrthum* (1909).

aceste margini și încearcă să găsească obiectivitatea necesară adevărului în metafizica vieții, sau în speculațiuni cari depășesc hotarele științei biologice. Intre acești filosofi, ca mai însemnați pot fi considerați: filosoful german Friedrich Nietzsche și filosoful francez Henri Bergson. In această direcțiune, calea le-a fost lor deschisă însă de Arthur Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer a fost cel d'intâiu care a făcut să atârne organizarea cunoștinței de organizarea vieții; cel d'intâiu care a dat astfel filosofiei lui Kant o interpretare largă biologică.

Kant se oprise la unitatea sintetică și apriorică a apercepțiunii, din care decurgeau apoi toate formele și ideile apriorice ale inteligenței omenești, fără ca el să se întrebe mai departe pe ce suport stă această apercepțiune. Schopenhauer profitând însă de o indicațiune pe care o dă însuși Kant, și anume de indicațiunea că, intuițiunea timpului condiționează toate faptele interne sufletești, găsește că dedesubtul funcțiunilor intelectuale stă ca un suport vital funcțiunea voinței. Voința n'are nevoie pentru manifestarea ei, decât de intuițiunea timpului; prin urmare, ea este faptul cel mai intim al sufletului; este firul din care se țese continuitatea eului. Odată ce a fost găsit rolul voinței în complexul sufletesc, atunci și legătura dintre funcțiunile psihologice ale conștiinței și funcțiunile ei logice, legătură pe care Kant niciodată n'a putut-o explică, se explică acum de Arthur Schopenhauer într'un chip mulțămitor. La baza conștiintei stă, ca o putere organizatoare, voința. Nu mai este nevoie, având voința, nici de funcțiunea aprehensiunii, nici de aceea a imaginațiunii; voința dă conștiinței prima ei unitate, pe care se va altoi unitatea logică, atât de necesară științei. Prin urmare, o primă complectare adusă filosofiei lui Kant este acea a lui Schopenhauer. Dar voința, ea însăși, ce este? O simplă funcțiune a sufletului individual? Nu, zice Schopenhauer. Ea este vieața însăși. Aceea ce mișcă natura, făcând-o să se despartă în natură moartă și natură vie, este impulsul spre vieață, este voința.

Voința este forța lăuntrică, care creiază forma și dinamica vieţuitoarelor; ea este instinctul care domină și dirijează conștiința. Aceasta este a doua complectare adusă filosofiei lui Kant.

Cu această complectare, metafizica apriorismului kantian trece în sfera metafizicei biologice, și se apropie mult de metafizica *vitalismului.*

Această din urmă metafizică a fost, în ultimul timp, totdeauna destul de bine reprezintată printre cugetătorii europeni. Ea aveà și rădăcini profunde în tradiția științei. Tendința ei fundamentală a fost totdeauna de a opune mecanismului naturei o forță vitală, o forță care nu se explică din simpla împreunare a elementelor materiale; a fost tendința de a opune materiei, vieața. Schopenhauer împrumută acestei metafizici mult, deși la dânsul terenul discuțiunii rămâne tot filosofia kantiană. Marele lui merit a fost, în special, de a înlocuì forța vitală, din vitalism, cu voința, care este o funcțiune mai apropiată de analiza metodelor științifice.

d) Friedrich Nietzsche dă o caracterizare și mai concretă voinței lui Schopenhauer. Pentru Nietzsche suportul cunoștinței stă în voința de a fi tare: *Wille zur Macht.* Această voință de a fi tare se diferențiază după rase, așa că la baza desvoltării științei stă biologia raselor. O rasă nobilă și sănătoasă dă științei o direcție deosebită de cum poate să o deà o rasă inferioară și degenerată. Obiectivitatea științei stă, așa dar, în calitatea sângelui. Progresul științei moderne contrazice, în multe privințe, după Nietzsche, avântul voinței spre putere. Ultimul scop al vieții, și cu acesta ultimul scop al ori și cărei culturi, este crearea unui tip omenesc, superior tipului existent, este crearea Supra-omului![1]).

c) Henri Bergson revine din nou la Kant, pentru a-l complectà pe acesta cu o altă interpretare biologică. Ultimul suport al cunoștinței nu stă, după el, nici în vo-

1) Fr. W. Nietzsche's *Werke* (în mai multe ediţiuni). Naumann Verlag Leipzig.

inţa universală a lui Schopenhauer, nici în voinţa spre putere, sau în biologia raselor a lui Nietzsche, ci în *elanul vital*. Şi în ce consistă *elanul vital?* Intr'o continuă evoluţiune *creatoare*, într'o continuă exigenţă de a creà cevà nou.... «Vieaţa întreagă, atât cea animală cât şi cea ve-«getală, în aceea ce are ea în ea mai esenţial, ne apare «ca o sforţare de a acumulà energie pentru a liberà a-«ceastă energie apoi în canale flexibile şi schimbătoare, «la extremitatea cărora ea desăvârşeşte lucruri infinit de «variate» [1]).

Conştiinţa noastră, zice apoi Bergson, nu se restrânge la fondul ei imediat, care nu este altul decât continua desfăşurare de stări subiective, ci ea organizează şi unifică aceste stări după interesele sale practice. «Materie, «sau spirit, realitatea în sfârşit, este ca o curgere per-«petuă. Ea se face şi se desface, dar nu este niciodată un «lucru făcut. Aşà ne şi apare în intuiţiune spiritul nos-«tru, când isbutim a depărtà vălul care se interpune în-«tre conştiinţă şi noi. Aşà ar fi văzută şi materia, dacă «prin simţuri şi prin inteligenţă, am puteà să obţinem «dela ea o reprezentare imediată şi desinteresată. Dar «preocupate înainte de toate de necesităţile activităţii «practice, inteligenţa precum şi simţurile, se mulţumesc «a luà ici şi colo vederi instantanee, adică imobile, după «curgerea materiei. Conştiinţa de asemenea, prin analo-«gie după inteligenţă, prinde din vieaţa interioară a su-«fletului numai aceea ce este făcut, şi nu aceea ce este în «curs să se facă» [2]). Noi nu vedem din torentul realităţii decât feţe izolate, pe care apoi ca la cinematograf, le împreunăm în unităţi stabile. Impreunarea se face după interesele activităţii practice.

Dacă examinăm de aproape concepţiunea *elanului vital* din filosofia lui Bergson, găsim că această concepţiune are multe puncte de contact cu concepţiunea *voinţei* din filosofia lui Schopenhauer, şi că împreună cu

1) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Felix Alcan, 1907, pag. 275.
2) H. Bergson, *op. cit.*, pag. 295.

aceasta, ea îşi are origina în însuşi miezul filosofiei lui Kant. Amândouă concepţiunile pleacă dela teoria lui Kant, că în *intuiţiunea timpului* se desvăluieşte actul de sinteză cel mai elementar pe care îl produce conştiinţa omenească. Noi nu putem, zice Kant, să ne închipuim cea mai elementară linie în spaţiu, fără ca în minte să tragem linia pe care o vedem; şi nu putem produce o sinteză sufletească, fără ca în ea să nu intre şi activitateaîn timp a eului nostru. Timpul în care se desfăşură activitatea eului intelectual este, de sigur, deosebit de timpul în care se desfăşoară eul psihologic; dar între unul şi altul rămâne totuşi cevà comun care constitue, cum zice Kant, un fel de *schemă transcendentală*. Fără această schemă n'ar fi posibilă trecerea dela formele pure ale intelectului la conţinutul psihologic al conştiinţei, şi prin urmare n'ar fi cu putinţă organizarea şi obiectivarea experienţei prin unitatea sintetică a apercepţiunii.

Această teorie a lui Kant, care se găseşte expusă în sistemul acestuia sub titlul: *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, a fost în toate timpurile punctul de atracţie pentru spiritele metafizice. Kant însuşi o înconjură cu o atmosferă de mister. Acest schematism, zice dânsul, *este o artă ascunsă în sufletul omenesc* (ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele), pe care cu greu o vom puteà noi vreodată explicà[1]). Arta aceasta ascunsă îndeplineşte însă un rol foarte însemnat. Fără ea nu s'ar puteà legà experienţa simţurilor cu formele apriorì, şi prin urmare, nu s'ar puteà edificà adevărul necesar şi universal. Schematismul kantian este de fapt o întreagă metafizică făcută asupra intuiţiunii *timpului*. El cuprinde într'însul în primul rând o afirmaţiune plină de consecinţe, şi pe care Kant nici nu se încearcă să o mai dovedească, atâta îi se pare lui de sigură, anume: că pe intuiţiunea timpului se fundează ultimul criteriu al evidenţei ştiinţifice. Toate ideile apriorice ale intelectului se deduc de Kant din analiza intuiţiunii timpului;

1) *Kritik der reinen Vernunft*, (Ed. Kehrbach), pag. 145.

ele sunt la urma urmelor determinări aduse timpului. Astfel rând pe rând: ideia de mărime cantitativă, numărul în genere, se bazează pe schema adunării succesive a unităţilor uniforme, care schemă este posibilă numai prin intuiţiunea timpului; realitatea şi negaţiunea sunt legate de schema unei creşteri şi descreşteri de intensitate în timp; schema substanţei este persistenţa unui ce real care umple un timp; schema cauzalităţii, adică legătura apriorì dintre cauză şi efect, este regula succesiunii în timp; schema reciprocităţii şi a posibilităţii sunt determinări de ale timpului, întrucât sunt date obiectele de odată, sau sunt date condiţional într'un timp oarecare; schema realităţii este existenţa într'un anumit timp; iar schema necesităţii este existenţa în oricare timp! Schemele toate nu sunt, aşà dar altcevà, decât determinări de ale timpului, şi anume din punctul de vedere: al seriei (*cantităţii*), al conţinutului (*calităţii*), al ordinei (*relaţiunii*) şi al sferii (*modalităţii*)[1]. Timpul este cea mai primitivă activitate sintetică a spiritului omenesc, şi prin urmare pe baza determinărilor lui stă întreaga ştiinţă omenească.

Această situaţiune excepţională a timpului a atras, după cum spuneam mai sus, pe metafiziciani, şi în special pe Arthur Schopenhauer şi Henri Bergson. Amândoi aceştia păstrează intuiţiunei timpului rolul de criteriu fundamental al cunoaşterii realităţii, rol pe care intuiţiunea timpului îl aveà dealtmintreli în filosofia lui Kant, şi pe baza acestui criteriu constituesc ei apoi metafizica lor proprie.

Schopenhauer găseşte că *voinţa* este fenomenul fundamental al conştiinţei, fiindcă *voinţa* nu are nevoie, pentru a fi cunoscută, decât de *timp*, adică de forma fundamentală a conştiinţei, pe când toate celelalte fenomene au nevoie de timp, de spaţiu şi de cauzalitate. *Voinţa* lui

1) „Die Schemate sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* apriorì nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände".

Schopenhauer nu este chiar «lucrul în sine», adică «acel ce» ascuns în dosul aparițiuni lucrurilor, dar este exteriorizarea cea mai primitivă «a lucrului în sine», este prima atingere a noastră cu Necunoscutul!

Henri Bergson este și mai aproape de metafizica lui Kant. Pentru dânsul, ca și pentru Kant, știința omenească nu face decât să exprime diferitele determinări ale *timpului.* Știința antică exprimă însă aceste determinări numai în mod neprecis, *global*, pe când știința modernă caută să exprime aceste determinări în modul cel mai precis. Intre știința vechiă și știința modernă există raportul pe care îl găsim între prinderea diferitelor faze ale unei mișcări prin ajutorul numai al ochiului, și prinderea acestor diferite faze prin ajutorul fotografiei instantanee. Este acelaș mecanism cinematografic în amândouă cazurile, dar cel dealdoilea este cu mult mai precis ca cel dintâi. Ochiul nostru nu poate prinde din galopul unui cal, mai mult decât a prins artistul care a sculptat frizele Parthenonului, adică o atitudine caracteristică: o formă care radiază asupra unei întregi perioade de timp; pe când fotografia instantanee, despărțind galopul într'o mulțime de momente, prinde o mulțime de atitudini succesive, cari în urmă reunindu-se reconstituesc o imagină precisă a mișcării calului. Știința modernă, zice în definitiv Bergson, se poate definì prin aspirațiunea sa de a face din *timp* o variabilă independentă la care să se raporteze toate celelalte fenomene ale naturei [1]).

Ce alta zicea însă și Kant?

E drept că Bergson adăogà imediat la acestea și întrebarea: de ce fel de timp este vorba? iar în răspunsul pe care il dă acestei întrebări el diferă de Kant. Nu este mai puțin adevărat însă, că fără teoria schematismului, — acea artă ascunsă în adâncul sufletului omenesc, cum o numea Kant, — Bergson n'ar fi ajuns la definiția dată științei.

1) *L'évolution créatrice*, pag. 358—363.

Intuiţiunea timpului la Bergson diferă fundamental de intuiţiunea timpului la Kant. Pentru Kant timpul, în forma sa elementară, este o succesiune de momente uniforme; o succesiune numerică; pe când pentru Bergson timpul este o intuiţiune fără analogie în lumea mecanică; este un fel de creştere vitală în nesfârşit. Timpul în filosofia lui Kant este luat în înţeles de coordonată matematică, aşa cum îl luase Newton, pe când în filosofia lui Bergson timpul este luat în înţeles biologic ca un fel de direcţie a elanului vital. Dar şi la Bergson, ca şi la Kant, şi — precum am văzut — ca şi la Schopenhauer, timpul este intuiţiunea cea mai imediată a conştiinţei de sine, şi este în acelaşi timp supremul criteriu al evidenţei ştiinţifice. In intuiţiunea timpului se desvălue, pentru toţi aceşti cugetători, sinteza dintre lumea subiectivă şi lumea obiectivă; cu deosebire numai, că pentru Kant lumea obiectivă consistă în formele apriorì ale intelectului; pentru Schopenhauer în voinţă, iar pentru Bergson în elanul vital. Câte şi trei sunt învoiţi însă în ceeace priveşte lumea subiectivă, şi mai ales în ceeace priveşte părerea că lumea subiectivă este o lume de aparenţe, care trebuie să steà pe un suport obiectiv (unitatea apercepţiunii, voinţa, vieaţa) pentru a puteà ajunge să se organizeze în adevăruri universale şi necesare.

8. *e*) Cu totul în altă direcţie încercaseră filosofii romantici să ducă mai departe filosofia kantiană.

Kant, după cum am văzut mai sus, prin definiţiunea pe care el o dă funcţiunii de apercepţiune, şi mai ales prin rolul pe care el îl dă imaginaţiunii în pregătirea sintezelor sufleteşti, lasă să se întrevadă că ar fi o asemănare între conştiinţa *în genere,* aceea care se ridică deasupra conştiinţei empirice individuale, şi conştiinţa contemplativă a geniului, care ar fi exemplarul normal prin excelenţă al conştiinţei omeneşti. Această asemănare este încă şi mai accentuată în alte scrieri ale lui Kant, cu deosebire în *Kritik der Urtheilskraft*, în care se ocupă de finalitatea în natură şi de frumosul în artă. In

această scriere, Kant definește geniul, ca fiind o putere creatoare care impune dela sine reguli artei. Geniul creiază în mod inconștient, întocmai ca și puterile oarbe ale naturii, forme originale și definitiv artistice, cari apoi rămân ca exemplare de imitat pentru toți ceilalți oameni. Esența geniului consistă în puterea de a-și reprezintà în mod intuitiv, adică dintr'o dată, aceea ce alții nu pot să-și reprezinte decât prin înlănțuirea mai multor imagini sau a mai multor idei. Cu un cuvânt geniul este un isvor de sinteze sufletești durabile, un ideal pentru conștiințele celorlalți oameni muritori, cari nu ajung decât la sinteze empirice și trecătoare.

Din aceste indicațiuni asupra naturii geniului, romanticii făcură baza speculațiunilor lor filosofice. Rezervele lui Kant, — Kant limitase anume creațiunile geniului la domeniul artei, — fură cu totul uitate; romanticii făcură din geniu un panaceu universal. Obiectivitatea care lipseà conștiinței psihologice individuale pentru ca aceasta să creeze sinteze, cu caracter de universalitate și necesitate, — adică lipsa pe care Kant umblase să o umple cu funcțiunile unei conștiințe *în genere*, — romanticii o găsiră acum pe de-a întregul satisfăcută prin geniu. Geniul este conștiința în care se obiectivează simțirea și gândirea omenească.

Dar pe geniu îl găsim individualizat în mai multe exemplare; prin urmare, sunt oare mai multe conștiințe cari obiectivează simțirea și gândirea omenească?

La această întrebare romanticii nu răspund la fel. Romanticii mai apropiați, ca dată cronologică, de Kant răspund afirmativ; romanticii mai depărtați de Kant, răspund negativ.

Romanticii mai apropiați, cari sunt socotiți ca romantici propriu ziși, nu găsesc nici un inconvenient să înmulțească isvoarele, din care iese obiectivitatea conștiinței omenești. Toate geniile individuale sunt pentru ei creatoare de sinteze obiective. Cum însă numărul geniilor nu poate fi niciodată hotărît, romanticii aceștia sfârșiră în cele mai exagerate speculațiuni. Ecoul lor îl

mai auzim şi astăzi prin lumea artiştilor şi a idealiştilor individualişti, precum şi la o parte din aşa numiţii pragmatişti. Dar acest ecou, filosoficeşte vorbind, este fără importanţă. Filosofia romantistă, propriu zisă, este o filosofie care s'a trecut pentru totdeauna.

Romanticii depărtaţi de Kant (şi cari numai impropriu se numesc romantici) au un răspuns mai serios. Pentru ei obiectivarea conştiinţei individuale omeneşti nu se desăvârşeşte prin creaţiunile geniilor, cari sunt şi ei indivizi, ci prin geniul popoarelor, sau al umanităţii. Noţiunea de geniu tinde chiar la aceştia să se confunde cu noţiunea spiritului universal, sau chiar cu Dumnezeirea.

f) In sfârşit, curentul romantismului filosofic îl încheie Hegel care, sintetizându-l, îl şi depăşeşte.

Kant, sub influenţa ştiinţelor matematice şi mecanice, căutase obiectivitatea conştiinţei individuale în formele şi ideile apriori, cari erau împrumutate postulatelor Logicei abstracte. Romanticii, sub influenţa unei renaşteri artistice, căutaseră obiectivitatea conştiinţei individuale, în productivitatea geniului artistic. Hegel, sub influenţa ştiinţei istorice, care erà bine reprezintată în timpul său, caută obiectivitatea conştiinţei individuale, în formele culturii şi în evoluţiunea conştiinţei istorice. Conştiinţa omului individual înfăţişează, după el, spiritul subiectiv, iar conştiinţa omenirii luată în desvoltarea sa istorică, înfăţişează spiritul obiectiv. Ştiinţa îşi are fundamentul ei în conştiinţa istorică a omenirii.

Cu Hegel se deschiseră noui orizonturi pentru găsirea unei soluţiuni la marea problemă pusă de Kant. Hegel a fost primul care a întrevăzut soluţiunea sociologică, soluţiune de care se vorbeşte atât de mult în zilele noastre.

Această din urmă soluţiune îşi are astăzi ca principal susţinător al ei pe sociologul francez Emile Durkheim.

9. Emile Durkheim nu-şi ascunde de loc intenţiunea, că dânsul voieşte să deà o soluţiune mai bună la vechea problemă a ştiinţei, pusă de Kant. Intr'un studiu al său

publicat în *Revue de Métaphysique et de Morale* (1909, pag. 742), sub titlul sugestiv de: *teoria sociologică a cunoștinței; origina socială a categoriilor și problema cunoștinței*, găsim rezumate, în modul cel mai clar, punctele mai importante din noua soluțiune sociologică. Iată cum sunt ele expuse de Durkheim însuși [1]).

La baza judecăților există un anumit număr de noțiuni fundamentale, cari domină întreaga viață intelectuală și pe cari filosofii din toate timpurile, începând cu Aristotel, le-au numit categoriile inteligenței. Intre acestea se află noțiunile: de timp, de spațiu, de gen, de număr, de cauză, de substanță, de personalitate, etc. Ele corespund proprietăților generale ale lucrurilor; sunt ca niște cadre solide cari strâng gândirea; și sunt inseparabile de funcționarea normală a spiritului. Din această cauză, noi le dăm acestor noțiuni un loc aparte în conștiința noastră: ni le reprezintăm ca fiind deasupra fluxului de senzațiuni, imagini și idei cari năpădesc conștiința; ni le închipuim ca un fel de schelet al inteligenței.

Până în present zice Durkheim, erau două doctrine cari încercau explicarea originei acestor categorii. După una din aceste doctrine, categoriile erau niște date simple, inreductibile și imanente spiritului omenesc; ele nu derivau din experiență, ci precedau experiența; erau *a priori*. După cealaltă doctrină, categoriile veneau din experiență, adică erau elaborate din materialul adus de simțuri. Dar și o doctrină și cealaltă ridică cele mai mari dificultăți. Adoptăm doctrina din urmă, cea empiristă, atunci trebue să despoiăm categoriile de proprietățile lor cele mai caracteristice, prin care ele se disting de toate celelalte noțiuni. In cazul acesta, lipsim însă logica de ori și ce valoare obiectivă; căci reducând rațiunea sau categoriile la experiență, distrugem în acelaș timp universalitatea, impersonalitatea și necesitatea, fără de cari nu putem aveà un fundament pentru știință. Doctrina empiristă duce la iraționalism, care este și adevăratul

1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1909, pag. 742 și urm.

său nume. Doctrina dintâi, cea aprioristă, are mai mult respect pentru fapte; ea lasă categoriilor proprietăţile lor specifice, fără de care nu putem înţelege constituirea ştiinţei. In schimb ea are defectul de a se bazà pe o afirmare nejustificată şi anume pe afirmarea că spiritul omenesc are în sine puterea de a se ridicà deasupra experienţei sale proprii. De unde vine această putere? Din raţiune, care este imanentă conştiinţei individuale. Aceasta nu este o explicare mulţumitoare, căci întrebarea rămâne sub o altă formă: de ce experienţa nu se poate ridicà ea singură până la categoriile inteligenţei? De ce este necesar apriorismul extra-experimental? Alergăm la o raţiune extra-individuală (la conştiinţa în genere, cum făceà Kant), sau la raţiunea divină? Iarăşi nu ne este de vre-un folos, căci totdeauna rămâne greutatea de a ştì cum se leagă experienţa individuală cu această raţiune extra-individuală.

Cu aceste două doctrine, zice Durkheim, nu ajungem dar la nici un sfârşit. De aceea se impune o nouă doctrină. Această nouă doctrină este aceea care pune originea categoriilor inteligenţei în vieaţa societăţii, sau în conştiinţa socială, doctrina lui Durkheim.

Propoziţia fundamentală a apriorismului erà, că în ori şi ce cunoştinţă ştiinţifică există două elemente deosebite, cari se suprapuneau oarecum, fără a se puteà reduce unul la altul. Noua doctrină sociologică menţine această propoziţie. Pentru ea, ca şi pentru apriorism, datele experienţei individuale nu pot formà în întregime adevărurile ştiinţei; ci ele ca să ajungă la acestea, au nevoie de a fi organizate de câteva categorii de o origină superioară. Aceste categorii sunt derivate din unitatea conştiinţei *în genere* la Kant; pe când în doctrina sociologică, ele sunt derivate din morfologia şi dinamica vieţei sociale. Vieaţa socială ţine în doctrina sociologică rolul pe care la Kant îl are *conştiinţa în genere*, sau *conştiinţa transcendentală*. Omul este dublu, zice Durkheim; în el sunt două conştiinţe: conştiinţa individuală, care îşi are baza în organismul corporal, şi care din această cauză

este limitată la date de valoare personală, individuală, şi conştiinţa socială, care îşi are baza sa în organismul social, şi care din această cauză, în lumea intelectuală şi morală, ajunge la date de valoare superioară celor individuale. In măsura în care individul participă la vieaţa socială, el se întrece pe sine însuşi, intră într'o sferă de gândire şi de activitate mai înaltă. Categoriile, cari fac posibilă gândirea, şi o fac pe aceasta necesară, impersonală şi universală, sunt ieşite din autoritatea pe care o exercită condiţiunile vieţii sociale asupra vieţii omului individual; sunt constrângeri impuse de conservarea vieţii în comun. Pentru cunoaşterea acestor categorii, şi pentru explicarea lor, nu este deajuns să examinăm conştiinţa noastră proprie, ci trebuie să privim în afară de noi la vieaţa istorică; să consultăm sociologia sau ştiinţa care se ocupă de evoluţiunea vieţii societăţilor. Iată bunioară, categoria timpului, categorie aşà de mult discutată de filosofi. Cum se impune ea conştiinţei individuale? Prin simpla introspecţiune? Prin analogie, după postulatele matematicii, sau după postulatele vitalismului? Nu, zice Durkheim, timpul noi nu l-am puteà gândì, dacă nu l-am reprezintà prin mijlocul semnelor obiective, împărţit în ani, luni, zile, ceasuri, minute, secunde! Timpul pentru noi consistă în putinţa de a diferenţià momentele lui. Dar această diferenţiare pe ce s'a putut stabilì, dacă nu pe vieaţa socială? Dacă societatea nu ar fi avut interes să fixeze date fixe pentru riturile, sărbătorile şi ceremoniile publice, nimeni nu s'ar fi îngrijit de fixarea diviziunilor timpului! Calendarul exprimă ritmul activităţii colective a societăţii şi totdeodată îi serveşte acesteia drept albiă pentru desfăşurarea ei în mod regulat. Individul, pentru satisfacerea intereselor sale personale, n'ar aveà nevoie de calendar, cum n'are nevoie nici animalul. Dar vieaţa socială nu poate să existe fără o noţiune bine determinată a timpului, după care se rosteşte apoi activitatea fiecărui individ în parte. Această noţiune cerută de vieaţa socială este aceea, care constitue categoria timpului, despre care vorbesc filosofii.

Cu un cuvânt, Durkheim înlocueşte unitatea conştiinţei *in genere*, adică funcţiunile apercepţiunii pure, prin obligaţiunile impuse de vieaţa socială. Unitatea supremă din care decurg categoriile logice o formează societatea. Origina categoriilor stă în condiţiunile de existenţă ale societăţii.

Soluţiunea sociologică este ultima care a fost propusă pentru resolvarea problemei apriorismului lui Kant. Ea nu este fără valoare, dar, de sigur, nu este nici soluţiunea definitivă. Origina sociologică a categoriilor nu explică de unde vine caracterul de necesitate şi universalitate al acestora în mod mai satisfăcător de cum îl explică origina biologică, sau origina vitalistă, sau origina genială, pe cari le-au propus ceilalţi filosofi, cari au voit să complectezepe Kant. O critică rămâne valabilă în contra tuturor. Fie că în societate, fie că în organismul biologic, fie că în voinţă, fie că în elanul vital, fie că în biologia raselor, fie că în geniu, etc., şi-ar aveà categoriile raţionale ale ştiinţei origina lor, marea problemă pusă de Kant, totuşi persistă. Ea este următoarea: Cum sunt posibile în conştiinţa noastră individuală adevărurile ştiinţei necesare şi universale, pe câtă vreme conştiinţa noastră individuală nu are căderea să producă decât asociaţiuni empirice şi prin urmare vremelnice? Voinţa, elanul vital, organismul biologic, rasele, geniul, societatea, etc., ne sunt ele oare altfel cunoscute, decât prin datele conştiinţei individuale? Atunci, dacă acestea toate sunt înlăuntrul conştiinţei individuale, cum mai pot fi ele trecute dincolo de această conştiinţă individuală, pentru a servì apoi de origină categoriilor raţionale ale ştiinţei? Ce ne îndrituieşte să despărţim din conţinutul conştiinţei noastre individuale o parte, — voinţa, elanul vital, organismul biologic, rasa, geniul, societatea, — pe care apoi să o dotăm cu puteri superioare întregii conştiinţe individuale, şi să facem să isvorască din ea cadrul, sau categoriile cari condiţionează ori şi ce experienţă?

Nu erà mai satisfăcătoare soluţiunea lui Kant, care dela început opunea conştiinţei individuale o conştiinţă *in genere*, adică o conştiinţă *transcendentală?*

CAPITOLUL II

SPRE O MAI BUNĂ ÎNȚELEGERE A FILOSOFIEI KANTIANE

1. Înrudirea problemei kantiane cu toate marile probleme filosofice. — 2. Insuficiența încercărilor făcute de a complectà pe Kant. — 3. Eroarea de psihologie din filosofia lui Hume. — 4. O nouă formulare pentru scepticismul lui Hume. — 5. Determinismul psihologic legat de determinismul cosmic. Înlăturarea opoziției dintre funcțiunile sensibilității și funcțiunile inteligenții. — 6. Condiționarea tuturor fenomenelor universului se face prin înlănțuirea lor și nu prin o emanațiune materială. — 7. Cum trebue înțeleasă importanța pe care o are pentru știință perspectiva kantiană. — 8. Ce rezultă din o mai bună înțelegere a apriorismului kantian?

1. Dacă examinăm de aproape problema la care Kant a voit să deà o soluțiune definitivă, observăm că această problemă se înrudește foarte mult cu toate marile probleme, cari au frământat, cu mult înainte de el mințile filosofilor. Problema lui Kant se poate formulà astfel: cum sunt posibile adevărurile științei universale și necesare, când în conștiința noastră individuală noi nu avem decât datele simțurilor, cari se asociază între ele după interesele vremelnice ale subiectivității noastre? Cum sunt posibile asocierile supra-subiective, adică asocierile cu caracter de judecăți necesare și universale, când noi avem o conștiință subiectivă și individuală?

La această întrebare am văzut că el nu poate răspunde decât introducând unitatea sintetică a apercepțiunii, care ridicată peste asocierile subiective, fac cu putință asocierile sau judecățile apriori.

Dar problema pusă de Kant, n'am întâlnit-o noi oare și mai 'nainte? Nu este ea subînțeleasă de mitologie și de primii oameni de știință, în contrastul dintre feno-

menele perfecte cereşti, şi lucrurile şi fenomenele imperfecte pământeşti? Bine înţeles, problema nu păstrează aceeaşi formulare, dar în fond ea vine la aceeaşi mare întrebare pe care şi-a pus-o mintea omenească din cele mai vechi timpuri: de o parte este perfecţiunea şi eternitatea, de cealaltă parte imperfecţiunea şi vremelnicia; cum se leagă aceste două lumi deosebite între ele? Cum se ridică omul vierme până la eternitatea cerului?

Apoi ce oare voise să rezolve Platon şi Aristotel, dacă nu veşnica problemă a raportului dintre ideal şi real, formă şi materie, raportul dintre realitatea eternă a ideilor şi formele trecătoare ale experienţii omeneşti de pe pământ?

In sfârşit, problema distincţiunii între lucrurile cereşti şi pământeşti, cum şi problema lui Platon şi Aristotel, cum şi problema lui Kant, nu sunt ele oare în fond derivate din aceeaşi credinţă adâncă, pe care o întâlnim înrădăcinată în conştiinţa omenească, din cele mai vechi timpuri şi pe care o putem formulà astfel: moartea vine din separaţiunea elementelor unui corp; tot ce este separabil, este schimbător, şi prin aceasta supus morţii; iar tot ce este inseparabil, este etern? Lumea cerească, lumea ideilor platonice şi a formelor aristotelice, unităţile apriorice kantiane, fiindcă nu sunt schimbătoare prin separarea elementelor lor, de aceea ele sunt eterne, perfecte, adevărate; pe când lumea pământească, adică realitatea experimentală şi asocierile subiective ale conştiinţei individuale, fiind schimbătoare prin separarea elementelor lor, ele sunt imperfecte, trecătoare, neadevărate! Nu se reduc, aşa dar, toate problemele amintite la una şi aceeaşi mare problemă: cum poate omul dobândì veşnicia, perfecţiunea şi adevărul, fiind el însuşi într'o lume supusă schimbărilor şi morţii?

Dacă ne-am fi întins orizontul cercetărilor noastre şi dincolo de hotarele filosofiei europene, înrudirea problemei kantiane cu celelalte mari probleme filosofice nu s'ar fi oprit acì. Aceeaşi mare problemă am fi găsit-o şi în filosofia indiană şi cu deosebire în filosofia budhistă.

Tot ce este compus, zice această filosofie, poate fi şi descompus. Toate formaţiunile compuse sunt fără realitate substanţială şi fără permanenţă; toate sunt legate de durere şi de moarte. Aşa este corpul, aşa este şi personalitatea omului! Nimic nu este etern în combinarea trecătoare a elementelor, sentimentelor, tendinţelor cari compun sufletul personal! Totul este o aparenţă. Adevărat etern este numai *Acel Ce* care nu a luat încă formă şi individualitate, este Nirvana. Ne-creatul, ne-compusul din elemente şi deci ne-separabilul... acesta este eternul. In lumea corpurilor şi sufletelor compuse, totul este trecător şi supus durerii. Prima cauză a durerii din lumea noastră a oamenilor este tocmai reunirea elementelor şi compunerea persoanei noastre trecătoare. Prin urmare, în fond, aceeaşi problemă. Veşnicia, perfecţiunea şi adevărul nu sunt însuşirile lumii noastre, în care toate câte există sunt compuse şi separabile, ci ele trebuesc căutate dincolo de realitatea noastră, într'o realitate transcendentală. Deosebirea dintre filosofi stă numai în formularea problemei. Buddha se îngrijeşte mai mult de explicarea durerii în omenire şi de aceea, el are atenţiunea îndreptată asupra persoanei omeneşti, pe care găsind-o că este isvorul durerii, o completează cu fericirea reală a *Ne-creatului*, care este în Nirvana. Filosofii teologi din Europa se mulţumesc cu distincţiunea între cer şi pământ, şi pun în cer, prin contrast, tot ceeace ei nu găsesc pe pământ. Aceeaşi distincţiune între două lumi o păstrează apoi şi filosofii până la Kant. Pentru Platon şi Aristotel lumea adevăratei realităţi este o altă lume decât aceea cunoscută de simţurile noastre. Kant, cel d'intâiu, schimbă perspectiva distincţiunii făcute până acì, şi în loc de a mai deosebì între două lumi, deosebeşte între două feluri de conştiinţe: conştiinţa individuală şi conştiinţa în genere. Realitatea adevărată, în loc de a mai fi pusă într'o lume transcendentală este pusă în formele transcendentale ale conştiinţei în genere, *în apriorì*. Prin această schimbare de perspectivă, totul pare că se luminează la prima vedere, în ceeace priveşte ori-

gina adevărului, adică a ştiinţei. Şi cu toate acestea, aprofundând filosofia lui Kant, cum am făcut mai sus, iată că regăsim în miezul ei tot vechea problemă, care a frământat de veacuri gândul omenesc, şi care aşteaptă încă o soluţiune definitivă!

Inseamnă dar noua perspectivă a lui Kant o iluziune mai mult? Teoria conştiinţei creatoare de ştiinţă nu aduce ea nici un progres real? Tot entusiasmul cu care cugetătorii contimporanii au îmbrăţişat kantianismul să fie dar nejustificat?

2. Nu ar fi pentru întâia oară ca filosofia să se avânte într'o direcţie greşită. Dar cu filosofia lui Kant nu pare să fie cazul acesta. Noua perspectivă introdusă în filosofie de către Kant, nu poate fi socotită drept o iluziune, câtă vreme ea n'a fost probată pe deplin. Se vorbeşte mult, este drept, de revoluţiunea „à la Copernic" pe care Kant a făcut-o în filosofie, şi în urma ei mulţi filosofi se dau drept urmaşi ai lui Kant, dar în fapt revoluţiunea nu a fost atât de triumfătoare cât se spune. Multe din principiile vechei filosofii persistă încă, cu tot kantianismul. Noua perspectivă nu este consecvent aplicată mai de nici unul. Kant însuşi este revoluţionar numai pe jumătate. La întrebarea decisivă pe care o impuneă noua sa perspectivă, şi anume: este conştiinţa individuală omenească, — aceea pe care o cunoaştem noi cu toţii, — creatoare de ştiinţă? el nu răspunde hotărît, ci ocoleşte răspunsul făcând să intervină o *conştiinţă în genere*. Această *conştiinţă în genere*, în ce raport stă faţă de conştiinţa individuală? Este ea despărţită de conştiinţa individuală? Atunci revenim din nou la vechia teorie după care adevărul se resfrânge în conştiinţa omenească individuală ca într'o oglindă! Căci adevărul în ipoteza aceasta, ar fi în *conştiinţa în genere* şi din *conştiinţa în genere* el s'ar resfrânge în conştiinţa individuală. Prin urmare vechiul dualism raţionalist. Este ea însă *conştiinţa în genere* imanentă conştiinţei individuale, atunci dualismul dispare, şi cu el şi vechea teorie a conştiinţei o-

glindă, dar în ipoteza aceasta trebuie să ni se spună în ce consistă această imanență. Lucru pe care Kant nu-l face. Filosofia timpului său îl obișnuise așà de mult cu teoria că în conștiința individuală totul este empiric, și deci totul este schimbător, încât el n'a avut curajul să apropie măcar *conștiința în genere* de conștiința individuală. In totdeauna previne pe cititorul său că această din urmă conștiință este de domeniul numai al psihologiei și nu al apriorismului!

Acì este punctul slab al filosofiei lui Kant. Acì, după cum am văzut, au și încercat urmașii săi să-l complecteze: unii precizând mai bine noțiunea conștiinței individuale, alții precizând mai bine noțiunea *conștiinței în genere*, toți având însă scopul de a face mai înțeles raportul acesta între cele două aspecte ale conștiinței, de cum l-a făcut Kant prin ipoteza *transcendentalismului.*

Nu mai revenim asupra acestor încercări, pe cari le-am enumărat mai sus, după principalii lor reprezentanți. Ele toate ni se par dominate de aceeași greșeală, anume: că grija lor este mai mult să ne arate în ce consistă *conștiința în genere* a lui Kant, — conștiința creatoare de obiectivitate, — decât să ne arate prin ce proces se leagă între ele cele două aspecte ale conștiinței, aspectul psihologic și aspectul logic. Negreșit este foarte important să știm că aceea ce numeà Kant *conștiința în genere* se poate înlocuì cu conștiința geniului, sau cu organismul biologic, sau cu biologia raselor, sau cu organismul social, sau cu elanul vital, etc., dar totuși mai important pare a fi să știm: prin ce proces se ridică ea, conștiința individuală, până la adevărul logic obiectiv, pe care îl „impun": conștiința geniului, organismul biologic, biologia raselor, organismul social, elanul vital, etc. Ori și care dintre noțiunile cari înlocuesc *conștiința în genere* a lui Kant, nu cuprinde în sine decât în mod vag necesitatea pentru conștiința individuală de a ajunge la adevărul logic și obiectiv. De ce oare conștiința geniului, sau organismul biologic și social, sau elanul vital, etc., să fie ele cu mai multă perspicacitate în găsirea

adevărului de cum este conştiinţa individuală? *Conştiinţa în genere* a lui Kant erà cel puţin un nume care acopereà axiomele matematicei şi mecanicei, două ştiinţe recunoscute ca având în ele adevăruri universale şi necesare. Dar conştiinţa geniului? Dar conştiinţa socială? Dar elanul vital, şi toate celelalte? Ce cuprind acestea în noţiunile lor, pentru ca să credem numaidecât, că ele condiţionează judecăţile ştiinţei? Critica ce se puteà aduce, şi care s'a şi adus lui Kant, este că el a subînţeles în *conştiinţa în genere* „aprioriſmul", pe care ar fi trebuit să-l dovedească mai întâiu că este posibil; dar nu oare aceeaşi critică se poate aduce şi filosofilor cari au înlocuit *conştiinţa în genere* prin conştiinţa geniului, conştiinţa socială, organismul biologic, elanul vital etc.? N'au subînţeles şi aceştia ca fiind date, aceea ce ei trebuiau să dovedească mai întâiu ca posibile? Negreşit că da. Prin urmare nu pe această cale se poate aduce complectarea pe care o aşteaptă filosofia lui Kant. Qri şi ce noţiune s'ar pune în locul „conştiinţei în genere" a lui Kant, din momentul ce se păstrează dualismul dintre aspectul subiectiv şi aspectul obiectiv al conştiinţei omeneşti, totdeauna va rămâne problema, — eterna problemă, — de rezolvit: cum între împreunările trecătoare dinlăuntrul unei conştiinţe individuale, pot răsări unele împreunări cu caracterul de obiectivitate ştiinţifică? Cum sunt cu putinţă judecăţile universale şi necesare?

3. Aceea ce a împedicat pe Kant de a găsì o soluţiune definitivă la problema ştiinţei este dualismul pe care el îl introduce în natura conştiinţei. Pentru Kant este dela sine înţeles, că un aspect al conştiinţei omeneşti, şi anume acela care este propriu individualităţii psihologice, este un aspect empiric şi în lumina acestuia nu se poate închegà nici un adevăr universal şi necesar; că adevărul universal şi necesar se poate dobândì numai într'o conştiinţă, curăţită de orice empirism, şi anume în conştiinţa în genere. Acest dualism introdus în natura conştiinţei, împedică pe Kant dela resolvirea pro-

blemei sale. Constituirea ştiinţei se face la el numai pe baza conştiinţei în genere, care este o conştiinţă formală, şi nu pe baza conştiinţei reale omeneşti, care este o conştiinţă individuală. Marea problemă pentru noi este însă să înţelegem ştiinţa pe baza conştiinţei din urmă, conştiinţa individuală, iar nu pe baza unei conştiinţe în genere. Acest dualism introdus de Kant, precum am spus şi mai înainte, a fost datorit Psihologiei timpului său. Erà o eroare, pe care el o ià deadreptul dela psihologii dinaintea lui, fără a o controlà de aproape. Din această eroare decurge slăbiciunea sistemului său filosofic.

Inlăturând dualismul dintre cele două conştiinţe, înlăturăm şi dificultăţile pe care Kant şi le crease el singur fără nici un folos. Perspectiva kantiană se poate continuà, credem noi, mai departe, fără acest dualism. Dar atunci, revenim la David Hume?

Intr'o privinţă da. Revenim la David Hume, întru cât reîntregim conştiinţa omenească în natura sa realà, adică nu mai facem distincţiunea pe care o făceà Kant între o conştiinţă formală şi o conştiinţă psihologică; dar nu revenim la însăşi soluţiunea lui Hume. In soluţiunea lui Hume, dacă nu se găseşte dualismul lui Kant, se găseşte însă o eroare analoagă, care este tot aşa de funestă ca şi dualismul lui Kant, şi anume se găseşte afirmarea: că, deşi conştiinţa omenească în individualizările sale este un fapt obiectiv al naturei, şi nu este o simplă aparenţă înşelătoare, totuşi în lăuntrul acestei conştiinţe individuale nu se găseşte un criteriu al adevărului (în special, al legăturei dintre cauză şi efect), *fiindcă împreunările, sau asocierile, cari au loc în conştiinţa omenească individuală, nu au în ele o altă obiectivitate, decât pe aceea pe care le-o dă forţa obişnuinţei, — o forţă de altfel, ea însăşi, fără nici o bază obiectivă* [1]). Această afirmare a condus pe Hume direct la o soluţiune sceptică a problemei ştiinţei. Această afirmare o împărtăşeşte şi Kant, şi tocmai pentru

1) David Hume, *Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes* (trad. v. Kirchmann, 1880), pag. 28 şi urm.

a scăpà de o asemenea soluţiune sceptică, acesta a fost silit să-şi caute refugiul la ipoteza unei conştiinţe „în genere" creatoare de condiţiuni *a priori*. Prin urmare, dacă revenim la Hume, după ce înlăturăm eroarea dualismului kantian, dăm peste o altă eroare mai fundamentală, căreia i se datorează, de sigur, toate încercările neisbutite de până acum. Ea consistă, încă odată, în afirmarea că: *împreunările sau asocierile, cari au loc în conştiinţa omenească individuală, nu au în ele nici o obiectivitate, sau au numai pe aceea pe care le-o dă forţa obişnuinţei, — o forţă, ea însăşi, fără nici o bază obiectivă.* Se înţelege, că odată ce această afirmare este luată drept indiscutabilă, toate sforţările filosofilor, începând cu Kant, trebuiau să se îndrepte în spre a găsì o nouă conştiinţă, care să fie capabilă de a aveà în asocierile ei obiectivitatea, care din principiu, fusese tăgăduită conştiintei individuale. Se introduce însă în lăuntrul conştiinţei psihologice individuale obiectivitatea de care asocierile au nevoie pentru ca ele să devină judecăţi ştiinţifice, atunci dispare şi trebuinţa unei a doua conştiinţe, iar conştiinţa individuală rămâne ea atunci suficientă pentru a explicà fundamentul obiectiv al ştiinţei. Atunci, căutarea unui refugiu în conştiinţa «în genere» devine un lucru inutil.

Dar este afirmarea lui David Hume, în adevăr, o eroare? Dacă ar fi să ne conducem după scrierile populare de psihologie, ar trebuì să răspundem negativ. Nimic nu este mai răspândit astăzi în psihologia populară, decât teoria empirismului şi a arbitrarietăţii din lăuntrul conştiinţei individuale. S'ar părea că acì, în conştiinţa individuală, judecând după teoriile psihologiei populare, avem un isvor nesecat de manifestări întâmplătoare. Conştiinţele individuale nu par a fi venite pe lume, decât ca să servească de scenă pentru cele mai capricioase fenomene! După psihologia ştiinţifică însă, şi în acord cu principiile determinismului universal, afirmaţiunea lui Hume este o vădită eroare. In sufletul individului omenesc, nu se petrece nimic la întâmplare. Fiecare stare de conştiinţă este strict determinată de condiţiunile indivi-

dului în care ea se produce, şi condiţiunile acestea, la rândul lor, sunt legate de seria legilor naturii întregi. Intre gândurile noastre nu există nici o asociare la întâmplare, adică nici o asociare care ar puteà fi arbitrară într'un fel sau altul, ci toate asocierile dintre gândurile noastre sunt strict determinate de condiţiunile conştiinţei reale, pe care o avem. În conştiinţa individuală a fiecăreia dintre noi, cu alte cuvinte, nu se petrece nimic la întâmplare, ci toate câte se petrec, sunt strict determinate de legile individualităţii noastre.

Prin urmare, iată corectura ce este de adus afirmării lui Hume. Impreunările sau asocierile, cari au loc în conştiinţa individuală omenească nu sunt lipsite de ori şi ce obiectivitate, ci ele au obiectivitatea pe care o are fiecare conştiinţă individuală existentă pe lume. Cine afirmă că împreunările, sau asocierile dinăuntrul unei conştiinţe individuale sunt întâmplătoare, ca să fie consecvent, trebue să afirme mai departe, că însăşi şi ea, conştiinţa individuală luată în întregime, este întâmplătoare; şi aşa el trebue să ajungă la o soluţiune mai sceptică decât a dat-o Hume. Hume s'a mărginit a tăgăduì obiectivitatea împreunărilor sau asocierilor dinăuntrul conştiinţei, dar obiectivitatea conştiinţei luată în total, adică conştiinţa lui X, Y şi Z, pe aceasta el n'a tăgăduit-o. El erà sigur că X, Y şi Z au fiecare o conştiinţă reală, numai de împreunările cari se fac în fiecare din aceste conştiinţe, de acestea el nu erà sigur. Pentru a fi fost logic însă, Hume ar fi trebuit să tăgăduiască şi obiectivitatea conştiinţei individuale, luată în total, căci nu poate rămâne obiectivă scena, ca totalitate, când fenomenele cari se petrec pe ea sunt subiective şi întâmplătoare. Intre conştiinţa individului luată în întregime şi fenomenele din conţinutul acestei conştiinţe, nu este nici o deosebire de făcut; conţinutul conştiinţei este conştiinţa însăşi, aşa că cine tăgăduieşte obiectivitatea conţinutului tăgăduieşte prin aceasta obiectivitatea conştiinţei întregi!

Prin urmare corectura de făcut lui David Hume este aceasta: scepticismul lui nu trebue restrâns la simplele

asocieri din lăuntrul conştiinţei, ci trebuie întins la conştiinţa întreagă, şi atunci formularea soluţiunii sale ar fi trebuit să fie astfel: înlăuntrul unor conştiinţe, despre a căror existenţă nu putem afirmà nimic cert, se produc împreunări sau asocieri, cari n'au nici ele vre-o valoare obiectivă, în afară de valoarea pe care le-o dă forţa obişnuinţei. Cu o asemenea formulare, problema ştiinţei s'ar fi pus şi mai limpede în spiritul lui Kant. Acesta ar fi văzut că refugiul lui la o conştiinţă „în genere" nu mai erà un refugiu suficient. Categoriile a priorì, scăparea la care recurge Kant, n'ar fi putut găsì în unitatea conştiinţei şi în identitatea eului o punte de trecere pentru a se strecurà din conştiinţa transcedentală în conştiinţa reală individuală, fiindcă atunci, încă dela Hume, s'ar fi ştiut că *unitatea* conştiinţei şi *identitatea* eului sunt fapte tot aşa de întâmplătoare, cum sunt şi celelalte asocieri dinnăuntrul conştiinţei! Printr'un scepticism mai radical Kant ar fi fost constrâns să iese din cadrul psihologiei şi să caute ştiinţei un fundament mai adânc decât formele a priorì ale conştiinţei. In acest caz, am fi avut cu totul o altă direcţiune în aplicarea „concepţiunei copernicane".

4. In adevăr, din momentul ce între împreunările, sau asocierile conştiinţelor individuale luate ca totalităţi, şi împreunările sau asocierile elementelor dinăuntrul unei singure conştiinţe, nu se mai face nici o deosebire, din acel moment scepticismul lui Hume, din psihologic devine sociologic. Problema ştiinţei nu se mai izbeşte atunci de greutatea de a înţelege, cum între stările conştiinţei individuale se produc asocieri cu caracter de obiectivitate, ci se izbeşte acum de greutatea de a înţelege cum între diferiţii indivizi omeneşti se pot stabilì legături cu caracter de obiectivitate! Cum este cu putinţă înţelegerea dela om la om? Cum este cu putinţă viaţa limbagiului şi a tuturor instituţiunilor culturale? Dacă admitem că asocierile dinăuntrul unei singure conştiinţe individuale sunt produse la întâmplare,

şi se păstrează prin obişnuinţă, atunci pentru a fi consecvenţi ar trebui să admitem că şi asocierile dintre conştiinţele membrilor unei societăţi sunt şi ele tot asocieri de întâmplare, şi conclusia ar trebui să ne fie: negarea ori şi cărei certitudini în viaţa culturei omeneşti. In faţa unui asemenea scepticism, Kant n'ar mai fi putut găsi un refugiu la conştiinţa „în genere", căci conştiinţa „în genere" presupune o conştiinţă comună cel puţin între doui cameni, ceeace însă el n'ar fi fost indrituit să admită! Prin urmare, pentru a ne rezumà, vedem că o mai ştiinţifică înţelegere a conştiinţei individuale ar fi constrâns pe Hume să deà scepticismului său o formulare lărgă socială şi nu numai una psihologică; el ar fi trebuit să proclame nihilismul total al culturii omeneşti. In faţa unui asemenea scepticism, Kant s'ar fi văzut constrâns să renunţe la ipoteza unei conştiinţe „în genere", care nu are în sine o garanţie mai mare de obiectivitate, de cum are ori şi ce conştiinţă individuală, şi în cazul acesta Kant ar fi trebuit să conchidă la un *apriorism imanent* în conştiinţa individuală şi nu la un *apriorism transcendental*, aşà precum el face. Am fi avut atunci o filosofie kantiană cu desăvârşire monistă. Dar despre aceasta, îndată mai jos.

5. Critica de până acì ne pregăteşte destul pentru a înţelege noua sistematizare, pe care omul de ştiinţă de astăzi, o poate dà genialei perspective a lui Kant.

In această nouă sistematizare vor trebui să lipsească mai întâiu greşelile de psihologie, cari aveau curs în filosofia asociaţionistă engleză, şi pe care le-a împrumutat şi Kant; iar în al doilea rând, vor trebui să fie adaose concluziunile ştiinţelor noi, concluziuni câştigate după Kant, şi pe cari acesta nu le putuse aveà în considerare.

Erorile de psihologie provin din ignorarea dependenţei strânse care există între conştiinţa individului izolat şi mediul în care acest individ se desvoltă. Vechii psihologi se încercau să rezolve o problemă insolubilă, şi anume ei voiau să găsească o logică obiectivă în aso-

cierile stărilor de conştiinţă ale unui individ care e socotit izolat de restul lumei. Ei considerau impresiunile venite prin simţuri ca un material străin de Logică, deşi destinat Logicei. Dincolo de simţuri se găseà pentru ei lumea externă, cu fenomenele sale guvernate de legi eterne, deci obiective; dincoace de simţuri, conştiinţa cea pură, care raţionează, deci are o logică; iar între amândouă un domeniu intermediar, în care se puteau produce sinteze empirice şi întâmplătoare. Cu o asemenea concepţie, soluţiunea scepticilor se impuneà. Adevărul însă este altul. Intre lumea externă şi logica raţionamentului din conştiinţa internă a omului nu există o întrerupere, ca aceea descrisă mai sus. Impresiunile simţurilor se produc, se adună în stări de conştiinţă, se memorează, etc., după nişte legi tot aşà de eterne, cum se produc şi se împreună fenomenele de lumină, de căldură şi de magnetism din lumea din afară. Nu există nici o diferenţă între legea după care se propagă lumina în afară de ochiul omenesc şi între legea după care nervul optic conduce iritaţiunea primită pe retină până la centrul nervos unde se preface în imagină sufletească. Tot ce se petrece în organismul nostru biologic şi sufletesc, este perfect determinat şi logic, cum sunt şi fenomenele naturei externe. Intre logica gândului şi logica lumii externe, nu se interpune nici un domeniu al hazardului, ci există o continuitate şi un strict determinism. Cea mai fantastică imagină a gândului, precum şi cea mai fantastică faptă a voinţei omeneşti, iese dintr'o înlănţuire sufletească tot aşà de strictă, cum ies şi mişcările mecanice ale corpului omenesc. Fiindcă noi nu putem urmări această înlănţuire, de aceea credem că intervine hazardul[1]); dacă am putea-o însă urmări, atunci am renunţà să mai vorbim de hazard. Materialul care ne vine prin simţuri nu este câtuş de puţin un material inform, gata pentru ori şi ce întrebuinţare, ci el vine prin mijlocirea unor condi-

1) D Hume, în scrierea sa citată mai sus, face acest raţionament pentru a dovedì că nu există libertatea de voinţă, dar nu şi pentru a dovedi că în asocierile dintre stările de conştiinţă nu există întâmplarea obişnuinţei.

ţiuni constante şi produce la rândul său, efecte constante. A presupune că pe deasupra acestui material venit prin simţuri, planează un fel de logică a gândului abstract, care ar înrâuri materialul simţurilor, sau l'ar organiza şi dispune altfel de cum este el prin natura lui determinat să fie, aceasta ar fi să se presupună că materialul simţurilor, care până ce ajunge la conştiinţa omenească urmează legilor constante ale naturei, de îndată ce ajunge la această conştiinţă, iese de sub determinismul acestor legi şi stă gata să primească ori şi ce modificări şi direcţiuni impuse de o forţă care se creiază din nimic şi care dispare după voie în nimic. Aceasta ar însemna însă tăgăduirea determinismului ştiinţei.

Prin urmare, eroarea vechei psihologii se elimineză prin următorul raţionament. Dacă ar fi să existe o logică a conştiinţei pure, în afară de materialul simţurilor, această logică n'ar puteà totuşi să influenţeze vre-o părticică a sufletului nostru real, fiindcă tot ce este în sufletul nostru real, este strict determinat de legile naturii şi nu poate luà o altă organizare decât pe aceea care este conformă cu aceste din urmă legi. Logica, după care se constitue materialul simţurilor şi logica gândului abstract trebuesc să fie într'o perfectă equivalenţă, pentru ca între ele să existe o legătură. Nu poate fi, deoparte, empirism şi hazard, iar de cealaltă parte rigiditate formală şi certitudine; sau dacă aşa ceva poate fi, atunci nu avem înaintea noastră două părţi ale unui acelaş suflet omenesc, ci avem două suflete deosebite, cari n'au nici un mijloc de a se cunoaşte unul pe altul.

Prin eliminarea eroarei din psihologia lui Hume şi Kant, dobândim, ca ultim rezultat, afirmarea neştirbită a determinismului sufletesc. Pe baza acestui determinism, opoziţia dintre funcţiunile simţurilor şi funcţiunile inteligenţei, devine inutilă; ambele aceste două feluri de funcţiuni, întrucât sunt în acelaş suflet, sunt equivalente, adică sunt ca verigile unui acelaş fenomen fundamental, care este conştiinţa omenească.

Noile cuceriri ale ştiinţei pozitive, cuceriri câştigate

în urma lui Kant, vin să întărească încă şi mai mult concluzia de mai sus. După ultimele progrese ale Chimiei, Fizicei şi Biologiei, omul de ştiinţă astăzi a căpătat convingerea, că, atât în constituţia sa chimică, cât şi în evoluţiunea sa mecanică, fizică şi biologică, universul în totalitate este unitar. Un fapt cât de subiectiv, în aparenţă, care se petrece între elementele conştiinţei omeneşti, îşi are raţiunea sa de a fi în totalitatea faptelor din restul universului întreg. Dacă n'ar fi, bunioară, energia solară aşa şi atâta cât este, atunci n'ar fi nici evoluţiunea pământului acolo unde este; şi atunci n'ar fi nici formele de energie fizică acelea cari sunt; şi atunci n'ar fi nici mediul biologic în care trăieşte omul aşa cum este; şi atunci n'ar fi nici corpul, nici sufletul omului aşa cum este, etc.; dacă n'ar fi prima verigă a lanţului cauzal, n'ar fi nici veriga dela mijloc, şi nici aceea dela sfârşit, căci toate se condiţionează reciproc, şi una este raţiunea de a fi a celeilalte. Cu un cuvânt, noile cuceriri ale ştiinţei, sfărâmă şi mai mult barierele, pe cari psihologia veche le pusese între om şi restul naturii. Individualitatea omului nu există, şi nu se poate înţelege decât prin condiţiunile de existenţă ale fenomenelor care înconjură pe om. Cine cunoaşte legile acestor fenomene, poate demonstrà cu certitudine faptul ce are să se întâmple şi în organismul biologic şi în organismul sufletesc al unui om. Cine caută un fundament obiectiv la afirmaţiunile minţii sale, nu poate găsì alt undeva mai bine un aşa fundament, ca în înlănţuirea faptelor din universul întreg.

6. Cu un cuvânt, aşa dar, datele simţurilor cari produc imagini şi asocierile imaginilor sufleteşti, nu sunt mai puţin obiective de cum sunt şi celelalte fenomene ale naturii; fiindcă toate fac parte din acelaş lanţ de condiţionare reciprocă a tuturor părţilor universului. Între imaginea din suflet şi energia solară, din punctul de vedere al determinismului ştiinţific, este acelaş raport necesar ca şi între firul de iarbă şi energia solară, fiindcă

nici imaginea din suflet, nici firul de iarbă, n'ar puteà să existe fără căldura pe care o radiază soarele.

Acum, înainte de a trece la sistematizarea filosofică a acestor concluziuni ale ştiinţei, şi unde vom vedeà care este importanţa perspectivei kantiene, să ne oprim un moment şi să examinăm cum trebue înţeles acest proces de condiţionare a tuturor părţilor universului. Este acesta un proces de emanaţiune, emanarea unei părţi din altă parte care serveşte drept origină, sau este un altfel de proces? Când zicem, că energia solară condiţionează existenţa imaginei sufleteşti, trebue să înţelegem oare că emană din soare o substanţă de energie, care ajunsă la om, ia forma unei imagine sufleteşti, sau trebue să înţelegem în alt chip această condiţionare a imaginei sufleteşti prin soare?

Această cestiune a fost adeseori trecută cu vederea, deşi este de cea mai mare utilitate ca ea să fie bine elucidată.

Omul ignorant este înclinat să creadă că ori şi ce condiţionare sufletească trebue să fie, la urma urmelor, bazată pe procesul emanaţiunii. Dela obiectul extern, pleacă *ceva*, care vine până la simţul omenesc. şi prin acest simţ, acelaş *ceva* trece mai departe până la conştiinţă, unde se găseşte înaintea sufletului. Omul ignorant nu poate înţelege, cum un fenomen se poate condiţionà prin altul, dacă între aceste fenomene nu există o legătură materială. Influenţa, pe care o are un fenomen A asupra fenomenului B, trebue să se sprijine pe ceva vizibil, pe ceva care să treacă din corpul fenomenului A în corpul fenomenului B, pentru ca omul ignorant să aibă credinţa, că într'adevăr fenomenul B depinde de fenomenul A. Pe această credinţă s'au întemeiat şi primele cunoştinţe ştiinţifice. Lumina, căldura, electricitatea, magnetismul, etc., au fost explicate la început de oameni de ştiinţă, ca fiind nişte fluide emise de anumite corpuri, şi împrăştiate apoi asupra altor corpuri. Până acum de curând, se vorbeà încă de fluidul electric şi mai ales de fluidul magnetic.

Acum această credinţă este recunoscută ca eronată.

Energia solară nu are nevoe de un fluid material, care să o poarte până la pământ şi aci să o facă să străbată toate corpurile, ci ea în realitate consistă în ondulaţiuni transversale, cari se propagă în natura întreagă fără să se deplaseze materia însăşi, prin mijlocul căreia ea străbate. Dela soare nu ne vine un atom de materie mai mult peste aceea ce avem, cu toată căldura şi lumina pe care el ni le trimite; aceea ce vine dela soare este determinarea unor anumite fenomene în materia pământului nostru, cari la rândul lor determină şi ele mai departe alte fenomene. Firul de iarbă care trăieşte, cum se zice, din energia solară, în realitate nu «consumă», în înţelesul obişnuit al cuvântului, nici un atom din materia solară, ci el trăieşte din materia globului nostru pământesc, însă după ce această materie este pusă în mişcare de energia solară. Când această energie va încetà, materia care intră în firul de iarbă, nu va pierde nici un atom dintr'însa, ea va rămâne şi mai departe pe globul nostru, dar din această materie nu va mai eşì un fir de iarbă, fiindcă atunci nu va mai fi mişcarea, care pe unele elemente materiale să le împreune şi pe altele să le despartă; nu va mai fi, cu un cuvânt, determinarea vieţii. Tot aşa şi cu fenomenele sufleteşti. In impresiunea de lumină, care ne vine dela soare, nu trebuesc căutate urmele materiei solare, ci numai determinările mişcării începute dela soare. In rezumat dar, pentru explicarea condiţionării reciproce dintre diferitele părţi ale universului, nu este de nici o trebuinţă ipoteza emanaţiunii; condiţionarea unui fenomen prin alt fenomen, se poate înţelege şi fără o transmisiune de materie, prin simpla înlănţuire a formei fenomenelor însăşi. Această explicare decurge, de altmintreli, şi din postulatul unităţii chimice a universului. Căci este evident, că din moment ce substratul material al universului este identic în toate părţile sale, ipoteza emanaţiunii este de prisos: diversitatea fenomenelor din natură nu mai poate fi înţeleasă atunci, decât din diversitatea formei de energie în care se prezintă materia, iar nu din emanaţiunile elementelor acesteia.

7. Acestea zise să revenim la sistematizarea despre care vorbeam.

Iată dar un univers, în care toate părţile lui se condiţionează în mod reciproc; după legi fixe; după un determinism riguros. Nimic din aceea ce se întâmplă înlăuntrul lui este produsul întâmplării. Toate fenomenele se explică din înlănţuirea lor riguroasă. Firul de iarbă creşte pe câmpie, fiindcă unda de vieaţă, care pune în mişcare materia acestei câmpii, erà necesară să se producă, odată ce undele energiei solare au fost pornite... In mijlocul acestui univers, aşa de strâns legat în părţile sale, mintea omenească îşi pune totuşi întrebarea: ce indrituieşte pe om, ca el să fie sigur de afirmaţiunile ce face? Această minte, să presupunem, nu cunoaşte încă perspectiva lui Kant. Fără perspectiva lui Kant, răspunsul va fi acesta: mintea omenească fiind o oglindă în care se resfrânge lumea din afară, siguranţa pe care o atribue omul afirmărilor sale decurge din legătura reală care este între lucrurile din afară; afirmaţiunile omeneşti sunt cópiile raporturilor obiective externe! Acesta a fost răspunsul vechilor filosofi. Dar teoria minţii-oglindă explică cum omul poate face afirmaţiuni, nu însă şi de ce afirmaţiunile acestea au caracterul de a fi logic necesare! Pentru a puteà explicà şi pe acest din urmă caracter, ar trebuì presupus, că oglinda minţii are înaintea sa totalitatea universului, pentru ca ea să vadă cum în această totalitate raportul resfrânt de dânsa este în adevăr necesar. Universul întreg trebuie să steà înaintea oglinzei minţii omeneşti ca o sferă perfectă, aşà cum ceruse în chip foarte logic filosoful elin Parmenide, pentru ca să fie posibil omului să creadă în necesitatea afirmaţiunii ce face! Dacă universul nu stă ca o totalitate bine stabilită înaintea oglinzei minţii, atunci pe ce se întemeiază omul ca să afirme, că raportul întrevăzut de dânsul este în adevăr necesar? O minte care oglindeşte numai o parte a universului nu este îndrituită să afirme adevăruri necesare, fiindcă totdéauna, cu oglindirea celeilalte părţi care a rămas, este dată şi posibilitatea să se producă afirmaţiuni contra-

dictorii! Mintea-oglindă nu poate cunoaşte adevărul decât din imaginea resfrântă a întregului univers, atât în timp cât şi în spaţiu. Până ce în oglinda minţii nu intră totalitatea universului, până atunci nu poate fi vorba de afirmaţiuni universale şi necesare. Aceasta, încă odată o prevăzuse destul de clar vechiul Parmenide. Dar este oare aşà cevà cu neputinţă? De sigur că nu. Ori şi câtă putere misterioasă am atribuì noi oglinzii din minte, niciodată nu vom ajunge să concepem, cum totalitatea universului poate fi resfrântă într'însa. Universul este infinit în timp şi în spaţiu, deci nu se va puteà niciodată prinde unitatea lui totală. Apoi unde se sfârşeşte universul în spaţiu!? Unde se sfârşeşte mai ales, universul în timp!? Mintea, care se consideră pe sine ca o oglindă a lumei, trebuie să conchidă la imposibilitatea afirmărilor cu caracter de necesitate, şi trebuie să recunoască afirmărilor omeneşti numai o valoare de probabilitate. Aşà au şi conchis scepticii din toate timpurile. Să facem să intervinà însă perspectiva kantianà, şi să răsturnăm ordinea de înlănţuire a fenomenelor! Totul atunci se luminează, şi răspunsul căutat mai sus, vine dela sine.

Unitatea, — condiţiunea *sine qua non* a raportului de necesitate, — nu trebuie pusă în lumea din afară, ci în faptul conştiinţei noastre, căci unitatea lumei din afară nu o putem niciodată afirmà, pe când unitatea conştiinţei noastre o putem totdeauna afirmà, ea fiind presupusă în făptuirea ori şi cărui raţionament al nostru. Unitatea lumei din afară poate fi uşor contrazisă. Poate fi *un* univers, dar pot fi şi *mai multe* universuri; universul, care ne este cunoscut, poate fi *finit*, dar poate fi şi *infinit*; simţurile noastre pot prinde desfăşurarea *tuturor* fenomenelor din univers, dar ele pot prinde numai *o parte*, iar cealaltă parte să rămână ascunsă lor, etc., cu un cuvânt, despre unitatea fenomenelor din afară, noi nu putem niciodată dà o afirmare cu caracter de necesitate. Această unitate însă trebuie să existe, căci dacă n'ar existà ea, n'ar existà nici ştiinţa noastră. Universul ştiinţei noastre trebuie să fie unul; el având o recipro-

citate constantă între diferitele lui părți. In universul științei noastre trebuie să existe o uniformitate de legi, fiindcă numai așà poate fi un strict determinism. Dar de ce acest *trebuie?* De ce nu, simpla probabilitate? De ce determinismul riguros? Fiindcă mintea omenească nu poate primì vagul probabilism, ci ea cere o bază sigură de obiectivitate. Dar atunci, nu lumea externă, îmi impune determinismul universului, ci însăși mintea mea!

Iată-ne astfel în plină perspectivă kantiană.

Această perspectivă nu este impusă de cunoștința psihologică a minței omenești, este impusă de postulatul determinismului universal. Nu pot susține acest determinism, decât dacă am unitatea totală a universului. Unitatea universului din afară însă nu o pot niciodată aveà în oglinda minții mèle. Rămâne atunci intervertirea ordinei de înlănțuire a fenomenelor din lanțul determinismului: înlocuirea unității universului extern prin unitatea conștiinței. Perspectiva lui Kant aduce determinisî mului universal lumina care îl face să fie înțeles. Ea este un punct de vedere heuristic și nimic mai mult.

In lumina acestei pespective, determinismul științific își câștigă unitatea, fără de care el nu se puteà susține. Acum în perspectiva lui Kant, mintea este mulțumită, este convinsă. Inlănțuirea fenomenală a universului stă pe o bază sigură: pe baza unității conștiinței omenești. Ori și ce filosofie, care primește postulatul determinismului științific, se va găsì înaintea aceleiași probleme, și prin urmare va fi ținută să aleagă sau să respingă perspectiva lui Kant. Va respinge această perspectivă, atunci filosofia în cestiune va fi constrânsă să dovedească unitatea universului în alt mod decât pe baza conștiinței, ceeace îi va fi cu neputință. Prin urmare ori și ce filosofie care primește postulatu determinismului universal va trebuì să primească perspectiva kantiană.

8. Din acestea rezultă:

Perspectiva lui Kant nu are nici un sprijin în natura psihologică a conștiinței omenești. Indiferent de

cum este constituită psihologiceşte conştiinţa omenească, perspectiva apriorismului este cerută de unitatea ştiinţei şi se impune ca o perspectivă heuristică, prin care înţelegem determinismul. Este acesta din urmă însă tăgăduit, atunci dela sine cade şi utilitatea perspectivei lui Kant.

Dualismul introdus de către Kant între conştiinţa în genere şi conştiinţa individuală, este produs prin influenţa psihologiei timpului, şi nu are nici o importanţă pentru susţinerea perspectivei totale. Dualismul acesta este chiar o eroare, fiindcă el face să se presupună că în lanţul determinismului universal există o lacună, şi anume lacuna care ar stà în câmpul de funcţionare a sensibilităţii. Dualismul introdus de Kant, se explică, probabil, prin eroarea de psihologie a lui David Hume. Dacă n'ar fi fost filosofia asociaţionistă a acestui filosof, Kant ar fi definit apriorismul său pe baza determinismului cosmic, şi ar fi fost mai clar. El autorul operei: *Istoria generală şi teoria cerului, sau încercare de a explică rânduiala şi origina mecanică a universului pe baza principiilor lui Newton*[1], ar fi demonstrat că unitatea conştiinţei omeneşti este un postulat, din care decurge validitatea axiomelor mecanice ale lui Newton, şi, în cazul acesta, curentul filosofiei positiviste moderne, care a venit după Kant, şi-ar fi găsit mai uşor complectarea sa metafizică, în apriorismul acestuia din urmă. Prin introducerea eroarei de psihologie a lui Hume, Kant a îngreunat el însuşi înţelegerea filosofiei sale, şi a dat motiv ca această filosofie să apară ca o duşmană a filosofiei positiviste, când ea de fapt nu este decât anticiparea acestei din urmă filosofii.

Din acestea mai rezultă apoi, că toate încercările făcute de filosofii de după Kant, şi pe care le-am enumărat mai sus, se găsesc pe o cale greşită. Obiectivitatea ştiinţifică, pe care aceşti filosofi o căută, nu poate să steà

1) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt, 1755.*

într'un anumit fel de conştiinţă, (mai) superioară sau mai adâncă de cum este conştiinţa individului real, ci ea stă în funcţiunea logică pe care o are raţionamentul omenesc de a pune în dependenţă părţile unei unităţi de conştiinţă. Speculaţiunile asupra substratului organic însuşi, în care se desfăşură această funcţiune, sunt absolut de prisos. Fie că s'ar desfăşurà această funcţiune: în conştiinţa geniului, în organismul biologic, sau în organismul social, etc., este indiferent pentru obiectivitatea ştiinţei; căci nu natura elementelor, cari intră în dependenţă unele cu altele este de importanţă, ci faptul în sine că se poate stabilì între elementele unei unităţi o dependenţă logică. Acest fapt îl constatăm în conştiinţa noastră individuală şi ne este de ajuns; el justifică perspectiva apriorismului. Acest fapt se poate găsì şi în alte organisme, decât în acela al conştiinţei individuale! El ar trebuì să se găsească în tot ce apare ca individualitate, şi mai presus de toate el trebuie să se găsească şi în univers luat ca totalitate, fiindcă dacă nu s'ar găsì acì, nu ar mai fi fundat determinismul cosmic! Toţi filosofii cari au încercat să înlocuiască conştiinţa în genere a lui Kant printr'un alt fel de conştiinţe, n'au făcut altcevà decât să găsească ilustraţiuni pentru faptul fundamental al funcţiuni raţionamentului; ei n'au făcut decât să strămute această funcţiune în mediuri deosebite. Aceea ce este însă principal nu este mediul unde găsim funcţiunea, ci faptul că această funcţiune există şi se impune conştiinţei omeneşti. Kant însuşi a dat o ilustraţiune imaginând existenţa acestei funcţiuni în mediul unei „conştiinţe în genere", transcendentale.

Dacă filosofii, continuatori ai lui Kant, nu ar fi fost înşelaţi de eroarea de psihologie a acestuia, ei atunci ar fi văzut în apriorismul lui Kant o simplă perspectivă pentru o mai uşoară înţelegere a determinismului postulat de un Newton şi Laplace, şi nu ar mai fi căutat originile materiale ale apriorismului în: geniu, societate, voinţă, elan vital, etc. Ei ar fi înţeles că apriorismul nu adaogă o verigă mai mult peste cele ce există în lanţul

determinismului universal, ci dă numai o nouă poziţiune, din care, acest lanţ al determinismului se poate vedeà mai bine. Mediul în care se alege locul nouei poziţiuni, este indiferent.

Atât poate să rezulte din premisele dela care pleacă filosofia lui Kant, fiindcă aceste premise sunt scoase din ştiinţa Mecanicei şi a Matematicei cunoscută în timpul său. Alte premise ar fi adus negreşit alte rezultate. Alte premise ne sunt şi impuse de ştiinţa de astăzi.

PARTEA III

CONŞTIINŢA REALĂ. PERSONALISMUL ENERGETIC.

CAPITOLUL I

PROBLEMA ETERNĂ

1. Problema eternă. Soluţiunea contrară Metafizicei. — 2. Antropomorfismul naiv şi buddhismul. — 3. Metafizica raţionalistă. — 4. Identitatea între unitatea din conştiinţa omenească şi unitatea din univers. — 5. Soluţiunea identităţii este superioară paralelismului psiho-fisic, fiind în conformitate cu faptele experienţei. — 6. Forma sub care apare la Kant soluţiunea identităţii. Neajunsurile acestei forme. — 7. Direcţiunea în care trebue căutată complectarea filosofiei lui Kant.

1. Adevăratul fundament pe care se reazimă aprioriſmul kantian este, aşa dar, postulatul determinismului universal. Cu admiterea determinismului devine acceptabilă şi ipoteza apriorismului. Fenomenele universului se condiţionează unele pe altele, formând o unitate. Din această unitate decurg raporturile necesare stabilite de ştiinţă. Mintea omenească îşi fundează afirmările sale pe unitatea fenomenelor externe. Dar această unitate este prea vastă pentru a fi cuprinsă. Unitatea fenomenelor externe presupune unitatea în timp şi spaţiu; cine poate afirmà însă o aşa unitate? Totuşi, adevărul necesar există, căci ştiinţa există. Atunci de unde vine necesitatea pe care o aflăm în adevărurile ştiinţei?

Din unitatea conştiinţei omeneşti!

Totul acum se lămureşte. Unitatea universului se

înlocueşte cu unitatea conştiinţei. Din această unitate decurg adevărurile necesare ale ştiinţei.

Dar această intervertire de direcţie dă ea ceva mai mult decât o înlesnire de sistematizare? Adică unitatea de conştiinţă înlocueşte ea unitatea universului, numai din punct de vedere formal, sau are şi o însemnătate mai profundă? Poate omul de ştiinţă, din analiza unităţii de conştiinţă, să tragă vre-o concluzie asupra unităţii universului?

Iată întrebări, cari ne introduc în miezul discuţiunilor metafizice ale vremei noastre.

Ajunşi acì, vedem cum problemele ştiinţei se leagă cu toate problemele cele mari, pe cari şi le-a pus mintea omenească în decursul secolilor; şi cum ea nu poate fi deslegată decât dimpreună cu toate aceste probleme. Acì ne găsim înaintea unei eterne probleme.

Soluţiuni au fost propuse multe. Cea mai logică pare a fi următoarea: Inlocuirea unităţii universului prin unitatea conştiinţei, nu are decât importanţa unei perspective fericite spre lămurirea problemei ştiinţei. In sine, înlocuirea nu trebue luată ca un fapt pozitiv; ea nu adaugă şi nici nu scade nimic la celelalte fapte ale naturii. Omul de ştiinţă poate să-şi sistematizeze cunoştinţele sale, adoptând unitatea conştiinţei ca un punct de înălţime, dar niciodată el nu trebue să considere unitatea conştiinţei ca o realitate, care poate înlocuì realitatea universului. Din datele reale ale conştiinţei omeneşti nu se deduce pentru ştiinţa universului mai mult, decât s'ar deduce din datele reale ale ori şi cărui alt fapt natural. Perspectiva kantiană este o perspectivă heuristică şi nimic mai mult. Adevărurile ştiinţei vin din experienţă; numai o mai bună sistematizare a lor poate venì din apriorism. Unitatea conştiinţei regulează până la un punct cunoştinţele ştiinţifice, dar ea nu le constitue.

Aceasta este soluţiunea care rezultă consecvent din filosofia lui Kant; dar pe care Kant, spirit metafizic, o contrazice el însuşi. Aceasta este soluţiunea ori şi cărei filosofii, care să bazează pe postulatul determinismului,

şi care nu vrea să iese din cadrul experienţii: este soluţiunea filosofiilor positiviste duşmane ale ori şi cărei Metafizici. Dar această soluţiune nu este mulţumitoare. Kant însuşi, care a expus'o cel dintâi, nu o susţine în mod consecvent; iar aceia, cari au încercat să-l completeze, încă şi mai puţin, precum am văzut. Aceştia cu toţi s'au îndepărtat dela metoda critică a lui Kant, şi au încercat să găsească un fundament real pentru apriorism în anumite unităţi organice, mai mult sau mai puţin analoage „conştiinţei în genere". Toate aceste încercări însă nu dau apriorismului un fundament mai solid, de cum l-a dat filosofia lui Kant; căci toate aceste unităţi organice, fie ele formate din conştiinţa geniului, fie din conştiinţa socială, fie din elanul vital etc., nu cuprind un punct de vedere mai prielnic pentru sistematizarea cunoştinţelor, de cum îl cuprinde unitatea conştiinţei individuale, care este, în definitiv, faptul fundamental după care formăm prin analogie şi pe celelalte unităţi organice. Erà de prisos chiar ipoteza lui Kant despre o conştiinţă în genere; cu atât mai mult sunt de prisos celelalte organisme unitare imaginate după tiparul „conştiinţei în genere". Din punct de vedere logic, unitatea conştiinţei individuale este un fundament tot aşa de suficient pentru a explicà caracterul de necesitate al adevărului ştiinţific, cum sunt şi celelalte unităţi organice, iar din punct de vedere metafizic, realitatea conştiinţei individuale omeneşti este de sigur cu mult mai bogată în însuşiri decât este realitatea tuturor celorlalte unităţi imaginate. Greşala continuatorilor lui Kant consistă în aceea că ei au crezut, că rezolvarea problemei ştiinţei depinde de o mai bună definire a „conştiinţei în genere", care urmează să fie pusă ca fundament al ştiinţei, în loc de a se întrebà dacă, înainte de definirea conştiinţei, suntem îndreptăţiţi în principiu a înlocuì unitatea universului cu ori şi ce fel de altă unitate. Unitatea universului nu o putem prinde, şi în locul acestei unităţi aşezăm o unitate organică sau o unitate de conştiinţă oarecare; dar ce ne îndreptăţeşte să luăm unităţile acestea din urmă, drept

reale? De ce n'ar fi unitatea de conştiinţă, isvorul tuturor celorlalte unităţi, o simplă iluzie? Ce ne îndreptăţeşte să credem că afirmaţiunile conştiinţei noastre, cari se produc în conformitate cu logica omenească negreşit, trebuesc să găsească numai decât o aplicaţiune în rostul universului întreg? Cu alte cuvinte, nu materialul prismei, prin ajutorul căruia se introduce o perspectivă unitară în fenomenele naturei, este lucru de care trebue să ne îngrijim în primul rând, ci trebue să ne îngrijim mai întâi de răspunsul ce suntem datori să dăm la întrebarea: poate servì drept fundament al ştiinţei universale şi necesare altă perspectivă, decât aceea a universului însuşi? Dacă pe acesta din urmă nu o putem aveà, care este atunci valoarea perspectivei introdusă de unitatea conştiinţei omeneşti?

2. Aceste întrebări ne duc direct la problema cea mare, pe care şi-a pus-o Metafizica tuturor veacurilor şi anume: care este fondul real al poziţiunei omului faţă de restul universului? Pe ce fond real se sprijină: unitatea de conştiinţă, individualitatea corporală şi sufletească, personalitatea, înţelesul eului; cu un cuvânt: credinţa că omul constitue o unitate aparte şi reală în mijlocul întinsului univers? Ce raţiune superioară stă la origina diferenţierii care se face între conştiinţa omenească şi restul universului?

Cu rezolvarea acestei mari probleme, este dată şi rezolvarea problemei ştiinţei. Bine înţeles, acì este vorba de rezolvarea acesteia din urmă din punct de vedere metafizic. Filosoful care renunţă la Metafizică, şi se mulţumeşte cu postulatul determinismului, acela nu se mai întreabă de ultimul fond real şi de ultima raţiune, cari sprijinesc unitatea logică a determinismului; un asemenea filosof se mulţumeşte cu unitatea formală a conştiinţei omeneşti. Pentru filosoful însă care nu se mulţumeşte cu unitatea formală a conştiinţei, ci vrea să pătrundă mai adânc în cunoştinţa lucrurilor, pentru acela întrebările de mai sus se impun. Acest filosof vrând să

ştie, dacă unitatea formală a conştiinţei corespunde unei unităţi reale, sau dacă ştiinţa omenească are o valoare obiectivă, şi nu numai una subiectivă, este constrâns să-şi lărgească problema ştiinţei şi astfel să intre pe terenul Metafizicei.

O foarte răspândită soluţiune metafizică la problemele cari ne preocupă a dat-o de mult antropomorfismul naiv. După această rudimentară Metafizică, omul formează o unitate concretă care este opusă universului. Corpul şi sufletul sunt părţile principale ale acestei unităţi. Ele sunt separabile. In timpul vieţii, sufletul poate, în anumite cazuri, să părăsească corpul cu condiţiunea de a revenì iarăşi, pe când după moartea omului, sufletul este liber să trăiască de sine mai departe în unitatea lui izolată. Dovada separaţiunii sufletului de corp, în timpul vieţii, o găseşte acest antropomorfism în cazurile de anumite boli, în care se observă o complectă transformare a individului. In timpul frigurilor şi a boalelor nervoase bunioară, omul bolnav pare a nu mai fi acelaş ca mai nainte. De acì dovada că sufletul nu este legat de corp. Iar dovada, că sufletul poate trăì şi fără corp, se produce prin existenţa viselor, în cari apar oameni cari sunt morţi de mult. Cum corpurile acestor morţi au putrezit sub ochii celor vii, aparitiunea din vise nu poate fi decât o dovadă că morţii trăiesc ca suflete, mai departe. Antropomorfismul naiv crede apoi, şi prin aceasta se caracterizează el mai ales, că între obiectele universului extern sunt aceleaşi legături, ca şi între stările sufleteşti ale omului. Pasiunile, sentimentele şi motivele de activitate ale omului ar fi, după el, aceea ce mişcă şi materia lumii din prejur: înlăuntrul fiecărui obiect al naturii, ca şi înlăuntrul fiecărui corp omenesc stă un suflet din care isvorăsc schimbările cari se văd. Tot ce se mişcă, se mişcă prin activitatea unui suflet, şi ca atare îşi găseşte explicarea în voinţa individului. Iar voinţa este în afară de ori şi ce prevedere.

Antropomorfismul naiv nu încearcă o discuţiune, ci el se mărgineşte să afirme o tendinţă fundamentală a

conştiinţei omeneşti, după o logică foarte simplă. Conştiinţa omenească se simte atrasă de tot ce se întâmplă în mod extraordinar, şi ca atare, ea nu vede în lume decât fiinţe extraordinare. Antropomorfismul naiv este metafizica omului primitiv, care identifică realitatea lumei cu reprezintările subiective pe care şi le face mintea despre lume. Antropomorfismul naiv nu cunoaşte nici îndoiala, nici critica, ci exprimă credinţe.

Intr'o desăvârşită opoziţie cu antropomorfismul naiv stă Metafizica buddhistă, foarte răspândită în Asia cu multe secole înainte de Isus Christos. Pentru Buddha, vieaţa omului este întocmai ca şi flacăra unei candele care arde câtă vreme nu s'a sfârşit uleiul din fitilul de bumbac. Individualitatea vieţii, o iluzie! Vieaţa se continuă dela o vietate la alta, întocmai cum şi flacăra candelei se aprinde dela o altă candelă. Intre diferitele vieţi organice nu este o identitate cum nu este nici între diferitele flacări. Se aprinde una din alta, şi atâta tot. După cum flacăra nu s'ar întreţine fără materia oleioasă din fitil, tot asemenea şi vieaţa individului n'ar durà fără materialul atras de simţuri şi poftit de inimă. Când s'a sfârşit uleiul din candelă se stinge flacăra; când s'au desfăcut elementele cari compuneau fiinţa omului, se stinge şi vieaţa acestuia pentru totdeauna. Individualitatea vieţii este ca şi individualitatea flacării de candelă: o aparenţă trecătoare produsă de împreunarea câtorva elemente. Dispare această împreunare, dispare atunci şi individualitatea; iar elementele cari constituesc finţa omului reintră în repausul lor etern, în Nirvana. Acì domneşte liniştea eternă, fiindcă acì nu există individualitatea cea aducătoare de durere; în Nirvana aspectul naturii rămâne pe veşnicie acelaş.

Individualitatea organică şi sufletească a omului; unitatea conştiinţei şi personalitatea eului... toate sunt amăgiri produse de nemărginitul dor de viaţă. N'ar fi fost acest dor, care să aprindă prima flacără a vieţii, liniştea ar fi stăpânit întreg universul. Cu prima împreunare a elementelor într'o individualitate organică, vin

poftele şi patimile; vin idealurile în veci neatinse; vine cu toate împreună, durerea. Obârşia tuturor nenorocirilor stă în acest prim pas spre viaţă, spre individualizare. Cu prima licărire de conştiinţă, în care omului i-a fost dat să distingă ce este al său şi ce este străin lui; cu prima licărire a eului, a venit şi condamnarea la o veşnică suferinţă şi la o veşnică rătăcire. Buddha nu vede altă eşire din calea cea greşită, pe care o străbate omul în lumea aceasta, decât isbăvirea de sub tirania individualizării. Să renunţe omul de bună voie la aceea ce constitue eul său! Să se piardă din nou în sânul naturii, eterne, fără a mai aveà dorul de a fi o fiinţă aparte! Iar senzaţiunile, poftele, tendinţele, afecţiunile, patimile, etc., din cari omul îşi constituie persoana lui, să se risipească în cele patru colţuri ale lumii, fără ca nimeni să le mai dorească şi fără ca nimeni să le mai împreune într'o fiinţă individuală! Aşà va scăpà omul de durere şi rătăcire...

Astfel Buddhismul[1]) este tocmai opusul antropomorfismului naiv; el pare a fi produs din reacţiunea gândirii omeneşti în contra torturii pe care o aduce frica de extraordinar.

Pentru a ilustrà opoziţia dintre antropomorfism şi buddbism să ne închipuim pusă înaintea ochiului omenesc priveliştea mării. Priveliştea mării a fost de altmintreli, aceea care a impresionat mai mult pe om în toate timpurile. Ce ne impresionează în priveliştea mării? Imensitatea agitată; valurile cari se gonesc, producând înălţimi cu creştete albe şi cu văi întunecate; un luciu întins acoperit cu forme în mişcare. Acum, interpretarea pe care poate să o deà o minte omenească. Aceasta poate să-şi zică: Colo, în zare, aleargă zeul mării, Neptun, într'un car tras de armăsari cu coamele de aur, şi purtând în mână o furcă cu trei dinţi... Dincolo sunt Nereidele,

1) Am rezumat principalele concepţiuni ale Metafizicei indiene, fără a intrà în amănunte de ordine istorică. Metafizica indiană cuprinde în sine mai multe curente. Din toate aceste curente nu lipsesc concepţiunile expuse mai sus.

frumoasele nimfe, fice ale lui Nereu şi ale lui Doris... Iar dincolo, sirenele înşelătoare, de cari trebue să te păzeşti... Iată, la orizont, şi turmele de berbeci albi, cari aleargă ca şi cum ar fi gonite de îngrozitorul Pan! Tot luciul apei este acoperit de fiinţe, cari sunt stăpânele mării. Aceasta ar fi interpretarea antropomorfismului naiv. Iată acum şi interpretarea buddhismului. Aceea ce-mi apare înaintea ochilor; formele graţioase şi formele înspăimântătoare; valurile cari se gonesc ca purtate de o patimă nețărmurită; înălţimile cu creştete albe ca turmele de berbeci şi văile întunecate în spre care se coboară zeul Neptun.... toate acestea nu sunt decât împreunări de o clipă, etern este singur elementul apei, care reintră în linişte, din momentul ce vântul încetează! Fiinţe, stăpâne ale mării: iluziune. Mişcare, goană şi patimă: iluziune. Când marea se va potoli, ochiul eternităţii va vedeà numai luciul apei egal cu sine în toată întinderea. Formele de mişcare, cari farmecă sau îngrozesc văzul, toate sunt apariţiuni trecătoare, cărora înţeleptul nu trebue să le deà atenţiune:

Ce e val, ca valul trece!
De te 'ndeamnă, de te chiamă,
Tu rămâi la toate rece.

(*Eminescu*).

Nu se poate un contrast mai isbitor ca între aceste două interpretări. Antropomorfismul nu vede decât fiinţe asemănate omului, mişcând şi stăpânind elementele mării, iar buddhismul, din potrivă, nu vede decât pacea eternă a adâncului apei, care stă deschisă pentru a înghiţi mişcările produse de clipita vremei. Antropomorfismul este îndreptat spre vieaţă şi extraordinar; el caută să prindă tot ce este nou în fenomenele naturii; pe când buddhismul stă pironit asupra gândului, că toate câte se mişcă şi trăiesc, vor ajunge odată în liniştea mormântului.

Amândouă aceste metafizici sunt antiştiinţifice. Buddhismul tăgăduesţe ori şi ce realitate unităţii de conştiinţă, chiar şi unităţii formale pe care o postulează lo-

gica, iar antropomorfismul dă acestei unități un caracter așa de subiectiv, că o face improprie de a mai servì științei; unul și altul, prin urmare, deși în opoziție prin conclusiunile lor, sunt în asemănare prin antagonismul în care stau față de știință. Ambele aceste metafizici, pe ori și unde le întâlnim se și împacă, de fapt, foarte bine cu credința în fatalism; credință, care ridică minții omenești ori și ce drept de a mai afirmà adevărul. Antropomorfismul este metafizica omului primitiv, care nu cunoaște încă știința; buddhismul este metafizica asiaticului îmbătrânit, rămas refractar la ori și ce știință.

Intre aceste două metafizici, cari reprezintă două direcțiuni așa de opuse, este însă destul loc pentru multe alte sisteme de Metafizică.

Antagonismul față de știință a început să dispară din primele sisteme de Metafizică create de geniul poporului elin. Cultura europeană se găsește și astăzi sub influența acestor din urmă sisteme. Grație acestei influențe, știința își realizează în Europa progresele ei cele mai însemnate.

3. Omul care n'a eșit încă din faza antromorfismului naiv, populează priveliștea mării cu felurite ființe asemănătoare lui. Pe suprafața mării aleargă Neptun și joacă Naiadele; se isbesc și se sfărâmă valurile, purtate fiind de niște puteri, cari au caracterul patimilor omenești.

Aceeași priveliște, buddhistul o vede într'altfel. Buddhistul închide ochii ca să nu fie silit să privească la toate acele forme amăgitoare produse de întâmplarea unei clipe de timp. Concentrat în sine, el gândește cum ar fi de liniștit luciul apei, dacă ochiul care l'ar privì s'ar ridicà la înălțimea eternității. La urmă amândoi conchid, că așà este destinat omul ca să vadă. Dar iată vine un al treilea, care înaintea aceleiași priveliști, cuprins de curiozitate se întreabă: Formele cari se agită pe suprafața apei, revin periodic aceleași; de ce acest ritm al revenirii lor? Părticelele de apă se schimbă; apa curge

şi se împrăştie, cu toate acestea chipul resfrânt în luciul apei, rămâne acelaş! [1]). Ce face ca forma să perziste, deşi materialul acestei forme se găseşte într'o veşnică curgere?... Acesta de al treilea, care îşi pune asemenea întrebări curioase, deschide minţii omeneşti o nouă perspectivă, şi prin aceasta deschide şi ştiinţei un drum luminos.

El a fost primul filosof ştiinţific. Unde a apărut el mai întâiu este indiferent. Şcoala lui a propăşit în Grecia veche. Cu el începe o nouă direcţie a Metafizicei: este aceea în care ne găsim şi astăzi.

Noua Metafizică înlocueşte fatalismul printr'o mare aspiraţiune; ea sădeşte în om dorinţa de a înţelege universul ca pe un tot armonic şi unitar. Extraordinarul este, de acum înainte, înlocuit cu faptul măsurabil. Disproporţia între vieaţă şi moarte este redusă prin aceea că atenţia este îndreptată asupra proporţiei în care se găsesc fiinţele cari revin totdeauna aceleaşi. Gândul pesimist al buddhismului este biruit, prin continua regăsirea în vieaţă a formelor cari au dispărut. Noua Metafizică opreşte exagerăţiunile, atât ale buddhismului cât şi ale antropomorfismului; desvoltând simţul măsurei, şi întărind încrederea omului în raţiunea sa.

Metafizica cea nouă pleacă dela convingerea, că ştiinţa realităţii este cu putinţă, fiindcă realitatea se desvălue minţii omului prin efecte uniforme şi simetrice, printr'o logică identică cu logica raţiunii omeneşti. Intre realitate şi raţiune corespondenţa este sigură: Una şi alta sunt supuse măsurii.

Inlăuntrul nouei direcţiuni, se produseră multe sisteme. Diferenţele între aceste sisteme sunt destul de mari, dar toate aceste sisteme rămân pe aceeaşi bază: realitatea este una şi singură, şi anume este aceea care se demonstrează prin raţiune. Realitatea este unitară, cum este şi acţiunea omenească unitară.

In Metafizica antropomorfismului, conştiinţa ome-

1) Aproape cu această formulare, a fost pusă problema Metafizicei mai întâiu de filosoful *Heraklit* din Ephes.

nească se afirmă în faţa universului, ca o individualitate capricioasă, atrasă fiind de tot ce este extraordinar, iar în Metafizica buddhismului aceeaşi conştiinţă o vedem negându-se pe sine, şi dându-se ca o iluziune rătăcitoare a individualizării; prin urmare, în amândouă aceste Metafizici, conştiinţa omenească este alături de calea pe care se va puteà formà ştiinţa. Numai cea de a treia Metafizică, Metafizica raţionalistă vine pe această cale. Ea afirmă raţionalitatea a tot ce se petrece în jurul omului. Conştiinţa omenească în aceasta de a treia Metafizică, este concepută ca o unitate, care se armonizează cu întreg universul. Toate sistemele cari s'au produs în direcţia ei nu mai pun în dubiu, că ştiinţa este cu putinţă, ci preocuparea lor este numai cum să explice mai bine raţionalitatea universului, adică să prezinte mijloacele prin care mintea omenească pătrunde în tainele realităţii. Raţionalitatea a tot ce este real, este în afară de ori şi ce discuţie. Adevărul constatat de raţiune este întocmit după realul existent. Natura a organizat mintea omenească în aşà fel ca ea să poată prin raţionamentele ei înţelege realul. Cum se face, propriu vorbind, această înţelegere, este lucru secundar, faţă de principiul dela care înţelegerea pleacă, şi care este anume: în totalitatea sa universul este raţional.

In direcţia acestei Metafizice, găsim toate principalele sisteme de filosofie europeană, începând dela filosofii ionieni şi până la Jem. Kant. Toate aceste sisteme nu fac decât să întărească credinţa în corelaţiunea care există între real şi raţional.

Cu filosofia lui Kant intervine însă o mare schimbare. Până la Kant, filosofii explicau raţionalitatea realului prin resfrângerea acestui real în conştiinţa omenească, întocmai cum se resfrâng obiectele într'o oglindă, pe când Kant interverteşte perpectiva, şi încearcă o explicare cu totul opusă: din unitatea conştiinţei omeneşti să se explice unitatea realului!

4. Kant nu tăgăduește valoarea științei dinaintea sa, din potrivă el este cel dintâiu să recunoască acestei științe toată valoare pe care o are adevărul necesar și universal. Aceea ce Kant dorește, este numai o demonstrațiune mai lămurită și mai convingătoare despre fundamentul pe care se sprijină valoarea științei. El vreà să arate că punându-se fundamentul științei în unitatea obiectului extern (adică a universului), demonstrațiunea valorei științei nu este așà de sigură, cum este când se pune fundamentul științei în unitatea conștiinței. Unitatea obiectului extern este cu neputință de afirmat în mod sigur. Ea poate fi și susținută, dar și negată. Este universul o unitate finită sau este universul cevà infinit? Este universul limitat în timp și spațiu, sau este nelimitat? Există o primă cauză dela care pleacă determinarea fenomenelor naturii, sau nu există o asemenea cauză? de oarece determinarea începe din infinit? Cine poate răspunde *da* sau *nu* la asemenea întrebări? Unitatea universului extern, ca obiect extern nu o poate mintea prinde, fiindcă ea n'are alt mijloc de a luà cunoștință de acest univers decât acela al experienții, și experiența nu este niciodată o totalitate finită. ci este veșnic în curs. Dar dacă nu putem aveà unitatea universului, avem în schimb unitatea conștiinței! Să înlocuim pe cea dintâiu cu cea de a doua!

Dar pentru ce trebue să se bazeze știința numai decât pe unitatea obiectului sau unitatea conștiinței? Fiindcă nu există convingere omenească fără această unitate. Raționamentul omenesc consistă în stabilirea de raporturi înlăuntrul unei unități. Fie că este vorba de un adevăr scos prin deducțiuni raționale, fie că este vorba de un adevăr scos din experiență, totdeauna acest adevăr este fundat pe o unitate bine definită. Când adevărul este rațional, atunci unitatea este dată prin definițiune, când adevărul este experimental, atunci unitatea este dată în sistemul de forțe sau de obiecte, pe care experiența îl are în vedere. N'ar fi cu putință nici o deducțiune rațională, dacă definițiunea dela care se pleacă ar fi când mai

largă, când mai strânsă; şi tot aşà n'ar fi nici o experimentare ştiinţifică cu putinţă, dacă înlăuntrul sistemului de fenomene care se are în vedere, s'ar sporì sau s'ar împuţinà condiţiunile dela cari se pleacă. Deducţiunea raţională, ca şi inducţiunea experimentală, sunt mijloace de găsire ale adevărului, întrucât subînţelegem că ele se fundează pe unitatea neschimbată a înţelesului, sau pe unitatea neschimbatelor condiţiuni ale obiectului. Kant nu discută necesitatea unităţii, care trebue să fie dată dela început. Intrebarea pentru el este numai: unde să se găsească această unitate? In obiectul extern, adică în unitatea universului? Aceasta este o unitate discutabilă, deci nesigură. Nu rămâne decât unitatea conştiinţei.

Kant este constrâns să opereze astfel intervertirea de care vorbeam.

Acum, vine marea problemă.

Unitatea conştiinţei, aşezată de Kant, ca fundament al ştiinţei, este ea însă mai sigură şi mai lămurită decât unitatea universului? Acel *da* şi *nu*, cu care se puteà răspunde la diferitele întrebări puse asupra unităţii universului, — celebrele antinomii ale raţiunii; — nu revin ele din nou şi în răspunsurile care se dau la întrebările ce se pot face asupra unităţii conştiinţei? Intrucât unitatea aceasta din urmă este o ancoră mai sigură pentru ştiinţă, decât erà unitatea obiectului din afară?

Acì este de răspuns, pentru a aveà măsura valoarei pe care o are inovaţiunea kantiană.

Continuatorii lui Kant au încercat să răspundă, înlocuind unitatea conştiinţei cu altfel de unităţi organice. Dar nu acì stă greutatea răspunsului. Ori şi ce unitate organică s'ar pune în locul unităţii de conştiinţă, întrebarea rămâne aceeaşi: cine ne îndreptăţeşte să răsturnăm vechea perspectivă a Metafizicei raţionaliste, şi să acordăm conştiinţei omeneşti, sau unităţilor organice, alte drepturi, decât dreptul de a servì ca oglindă realităţii externe? Unitatea conştiinţei omeneşti şi toate celelalte unităţi organice, ce sunt ele oare? O parte a universului? Dar cum este cu putinţă, ca pe unitatea unei părţi a uni-

versului să se fundeze ştiinţa universului întreg? Ce cuprind în ele, aceste unităţi organice, sau unităţi de conştiinţă, ca ele să ne îndreptăţească a luà afirmările deduse din natura lor, drept adevăruri universale şi necesare pentru întreg universul? Pentru ce formele *aprioriˌ* deduse din unitatea unei părţi, sau unor părţi ale universului, să fie valabile pentru universul întreg?

Metafizica raţionalistă întemeià adevărul ştiinţei pe unitatea realităţii din întreg universul; ea nu puteà să afirme decât *un* adevăr, fiindcă *una* erà şi realitatea universului. Dar noua metafizică inovată de Kant, înlocuind unitatea universului, cu unitatea conştiinţei, sau cu unităţile organice, care toate sunt numai părţi ale universului, mai poate ea vorbì de *un* adevăr? Unităţile de conştiinţă, sau unităţile organice pot fi multe, deci multe pot fi şi sistemele ştiinţei! Revenim atunci la parafrasarea reflexiunii vechiului filosof elin, care ziceà: «dacă boii ar fi avut mâini şi ar fi putut să picteze, atunci şi-ar fi făcut şi ei pe zeii lor în chipul de boi»! Fiecare unitate de conştiinţă îşi are atunci ştiinţa sa proprie!

Aceste întrebări nu pot fi evitate prin limitarea unităţii de conştiinţă la simpla ei funcţiune formală, căci în cazul acesta intervertirea de perspectivă operată de Kant se limitează şi ea numai la un rol heuristic; adică despre această perspectivă nu se poate atunci zice altcevà, decât că înlesneşte o ochire mai repede asupra sistematizării ştiinţei, fără să schimbe întru nimic fundamentul filosofic al acesteia. Cu această limitare însă nu este mulţumit nici Kant, nici continuatorii săi. Un spirit metafizician cere, ca unitatea realului, pe care vechiul raţionalism o puneà in obiectele externe, să se regăsească din nou în unitatea conştiinţei, dacă este ca această unitate a conştiinţei să constitue fundamentul ştiinţei. Simpla unitate formală a conştiinţei, ca fundament al ştiinţei, nu poate mulţumì decât pe aceia cari tăgăduiesc din principiu ştiinţei omeneşti putinţa de a îmbrăţişà realul, şi cari se mărginesc prin urmare la constatarea raportu-

rilor dintre fenomene, fără a se mai preocupà de aceea ce există sub fenomene.

Unitatea de conştiinţă nu trebue să o concepem, aşa dar, nici ca o unitate pur formală, nici ca o unitate ce intră ca parte în realitatea universului, fiindcă în primul caz ne tăiem ori şi ce comunicaţie cu realul, iar în al doilea caz, micşorăm noi înşine valoarea ştiinţei, făcând-o pe aceasta să înlocuiască unitatea universului întreg, prin una din unităţile parţiale ale acestui univers, şi care nu poate asigurà ştiinţei decât valoarea pe care o poate aveà partea faţă de tot. Este concepută această unitate parţială ca identică cu sufletul individual, atunci în cazul acesta ajungem la antropomorfism: fiecare conştiinţă omenească îşi creiază ştiinţa, care se potriveşte cu natura sa. Este concepută această unitate parţială, ca identică cu sufletul unei societăţi, şi nu al unui individ, atunci scăpăm, este drept, de antropomorfism, dar nu dăm peste o bază mai solidă. Societăţile, dacă sunt mai puţin schimbătoare ca indivizii, sunt în fond totuşi schimbătoare. In definitiv, problema rămâne aceeaşi: cum este cu putinţă ca pe unitatea unei fiinţe (conştiinţe sau organism), *care este numai o parte a universului,* să se poată fondà ştiinţa, care să cuprindă adevăruri necesare şi universale pentru întreg universul?

Evident o singură soluţiune rămâne şi anume: trebue dovedit, că unitatea conştiinţei omeneşti, cuprinde în sine aceeaşi realitate, pe care o are şi restul universului; trebue dovedit că între conştiinţa omenească şi între univers nu există raportul de parte la tot, ci raportul de corelaţiune, care există între aspectele uneia şi aceeaşi realităţi. Numai identificând realitatea din conştiinţă cu realitatea din univers, se poate găsì ştiinţei un fundament solid în unitatea conştiinţei; altfel nu.

Această soluţiune au şi întrevăzut-o primii metafiziciani, cari au urmat lui Kant. Din nenorocire, soluţiunea erà prea greu de susţinut în timpul lor. Metafizicianii cari au întrevăzut-o, imediat după Kant, nu aveau cunoştinţe precise asupra fenomenelor conştiinţei, aşa că

ei nu puteau sprijini teoria identităţii acestei conştiinţe cu universul, decât prin analogii şi speculaţiuni foarte vagi. In special, aşa a procedat metafizicianul Schelling, care a şi făcut ca soluţiunea indicată mai sus să cadă într'un desăvârşit discredit.

Astăzi însă, situaţiunea este cu totul schimbată. Progresele Biologiei şi ale Psihologiei pun soluţiunea identităţii pe un teren cu mult mai sigur decât o puneau metafizicianii cari au urmat imediat lui Kant; astăzi ea apare ca singura soluţiune care se poate susţine cu argumente ştiinţifice.

5. Soluţiunea identităţii este soluţiunea care se deduce logiceşte din ultimele concluziuni ale ştiinţei, şi care dă, în acelaş timp, şi ipoteza cea mai luminoasă pentru explicarea faptelor experienţei.

Ea este, în primul rând, dedusă din ultimele concluziuni ale ştiinţei. In adevăr, ultimele concluziuni ale ştiinţei sfărâmă vechile bariere, pe cari gândirea le ridicase până acum, între lumea conştiinţei şi lumea din afară a materiei. Lumea conştiinţei şi lumea materială, cu cât sunt examinate mai de aproape, şi cu cât sunt reduse la realitatea lor, cu atât ele încetează de a mai prezentà diferenţele cu cari le îmbracă subiectivitatea simţurilor. Ultimele concluziuni ale ştiinţei asupra realităţii universului, spun că această realitate consistă în raportul constant dintre diferitele forme de energie. Aceea ce persistă identic cu sine însăşi sub înfăţişerile variate, pe cari le ià natura, adică aceea ce face realitatea lucrurilor consistă, după ştiinţă, nu într'o materie îmbrăcată cu calităţi sensoriale, ci într'un *fapt*, care revine constant: transformările equivalente ale energiei. O materie, în înţelesul pe care îl dă omul naiv, şi în înţelesul pe care îl dedeà şi filosofia veche, nu mai există astăzi pentru ştiinţă. Materia, pentru omul modern de ştiinţă se rezolvă în legile constante ale energiei, în legile acelui fapt, care rămâne veşnic identic cu sine însuşi.

Lumea conştiinţei a trecut, de asemenea, prin aceeaş

analiză. Realitatea ultimă a faptelor, cari intră în conştiinţă, nu mai consistă pentru ştiinţa de astăzi într'un suflet, îmbrăcat cu anumite proprietăţi imateriale, şi care ar stà în faţa materiei ca o entitate neînţeleasă, ci realitatea fenomenelor de conştiinţă se rezolvă şi ea ca şi realitatea fenomenelor materiale, în legea care le înlănţueşte. Realitatea conştiinţei are ca substrat faptul că această conştiinţă se regăseşte aceeaşi în momentele ei de actualitate. Ori şi ce act din conştiinţă se află strict determinat de condiţiunile conştiinţei întregi, şi realitatea ori şi cărui act consistă tocmai în legea determinării lui. O conştiinţă, în care actele s'ar emancipà de sub această lege a determinării, ar fi o conştiinţă discontinuă, adică n'ar mai fi o conştiinţă.

Să ducem aceste concluziuni mai departe.

Pentru ştiinţa specială, realitatea se constitue din aceea ce persistă, sau din aceea ce rămâne identic cu sine însăşi. Raportul dintre diferitele forme ale energiei, rămâne sub diferitele înfăţişeri ale materiei acelaş, prin urmare, el defineşte realitatea De asemenea, realitatea ultimă a conştiinţei omeneşti, se fundează pe corelaţiunea constantă dintre actele acesteia. Conştiinţa există, fiindcă se bazează pe faptul conştiinţei de sine. Această conştiinţă de sine apare sufleteşte ca un raport de identitate.

Noţiunea realităţii implică astfel noţiunea identităţii. Amândouă aceste noţiuni implică însă împreună pe aceea a unităţii.

In adevăr: raportul dintre diferitele forme ale energiei din univers, dacă este un raport constant, este prin aceasta şi identic cu sine însuşi în continuitate; dar dacă este constant şi identic cu sine însuşi trebue să constitue şi o unitate. Cele trei noţiuni sunt strâns legate. Realitatea subînţelege identitatea şi amândouă împreună unitatea. Energia rămâne identică cu sine şi aşa constitue o unitate. Tot astfel şi cu raportul dintre diferitele acte ale conştiinţei. Realitatea conştiinţei subînţelege identitatea sufletească a acesteia şi amândouă împreună uni-

tatea. Conştiinţa este o conştiinţă de sine şi deci este o conştiinţă unitară.

Cu aceste concluziuni ajungem să vedem, că aceeaşi logică susţine unitatea de conştiinţă, care susţine şi unitatea din univers. Una şi alta din aceste două unităţi, afirmă acelaş lucru, şi anume: că înlăuntrul conştiinţei, ca şi înlăuntrul universului, există o condiţionare reciprocă de acte şi fenomene, care stau pe baza unui raport care rămâne identic cu sine.

Amândouă unităţile au astfel aceeaşi structură logică. Sunt ele însă identice în fond, sau sunt numai paralèle ?

La această din urmă soluţiune se opresc mulţi filosofi contimporani. Pentru aceştia, realitatea din lumea conştiinţei se susţine pe aceeaşi logică pe care se susţine şi realitatea lumei din afară de conştiinţă, dar ea totuşi nu este identică cu aceasta din urmă, ci este numai paralelă. Faptele conştiinţei se petrec în serii paralèle cu faptele fizice, aşà că între unele şi altele nu există nici o atingere şi nici o îmbinare. O atingere, şi cu atât mai mult o îmbinare, ar contrazice unitatea fiecăreia dintre cele două lumi. Unitatea energiei fizice nu suferă, în tot cazul, un amestec în circuitul ei strict de transformări. Rămâne dar ca cele două realităţi să fie cunoscute în parte.

Soluţiunea paralelismului nu este o soluţiune definitivă. Ea are meritul de a oferì o bună metodă preventivă de cercetare, fiindcă previne erorile cari ar puteà rezultà din amestecul punctului de vedere psihologic în cercetarea fenomenelor de cari se ocupă ştiinţele exacte, sau vice-versa, dar în cele din urmă ea nu se poate susţine ca o normă definitivă, fiindcă afirmaţiunile ei fundamentale sunt în contrazicere cu faptele experienţei.

In adevăr, faptele experienţei contrazic separaţiunea unităţii de conştiinţă de unitatea universului. Aceste fapte contrazicătoare se înmulţesc, cu cât ştiinţa sufletului devine mai întinsă şi mai adâncă. Ele se împacă însă foarte bine cu soluţiunea identităţii.

În această discuţiune decid mai curând faptele decât logica. Raportul identităţii din legile energiei fizice, s'a bănuit, este drept, prin speculaţiunile logicei, dar el n'a constituit un fundament definitiv pentru concepţia unitară a universului, până ce experienţa n'a demonstrat (prin lucrările lui Joule şi J. Robert Mayer), că între diferitele forme de energie există o equivalenţă măsurabilă. Logica poate conchide pe urmă la identitatea în sine a formelor energiei, fiindcă experienţa a creditat această identitate. Pentru unitatea energiei fizice există un punct de reazim în faptele experienţei.

Să vedem dacă găsim aceeaşi situaţiune şi la unitatea conştiinţei. Aci identitatea ne este dată prin introspecţiunea internă, care este şi ea o experienţă, dar o experienţă neprecisă. Conştiinţa de sine traduce raportul de identitate care leagă fenomenele sufleteşti, dar în acest raport factorii rămân neprecişi. Conştiinţa de sine nu ne precizează până unde se întind fenomenele sufleteşti. Intră în seria fenomenelor sufleteşti toate fenomenele cari condiţionează raportul pe care-l găsim în conştiinţa de sine, atunci seria se întinde şi dincolo de limitele obişnuite individualităţii omeneşti! Atunci, în seria fenomenelor sufleteşti intră şi fenomenele fisiologice, şi cele fizice, şi toate fenomenele naturii! Unde încetează seria fenomenelor fizice şi unde începe seria fenomenelor sufleteşti? In conştiinţa de sine este dată identitatea de raport, dar nu sunt daţi şi factorii între cari există această identitate. Omul care îşi zice: sunt identic cu mine însu-mi, nu exprimă decât o convingere subiectivă a lui, şi nicidecum un adevăr obiectiv. Pentru adevărul obiectiv se cere definirea precisă a termenilor între cari se stabileşte identitatea. Omul de ieri şi omul de astăzi trebuesc definiţi, înainte de a se conchide la identitatea dintre ei. Este vorba de omul întreg de ieri şi omul întreg de astăzi, sau numai de conştiinţa acestora? Dar în ce consistă omul întreg, şi omul numai conştiinţă? Poate fi omul izolat de mediul în care el trăieşte?

Cu un cuvânt, identitatea care apare în conştiinţa

de sine nu ne îndreptăţeşte, câtuş de puţin, ca să admitem o unitate specifică a conştiinţei, opusă unităţii universului. De seria fenomenelor conştiinţei se leagă şi toate fenomenele energiei fizice, — nu poate fi imagine de văz în conştiinţă, fără ca să fi fost, mai înainte, o impresionare a nervului optic, şi nici impresionarea nervului optic nu poate fi, fără să fi fost în afară ondulaţiunile mediului fizic ale razei de lumină, etc., — deci, nici un argument nu ne împiedică de a socoti, că în raportul de identitate prins de conştiinţa de sine, intră ca factori şi fenomenele naturii externe! In afirmarea că eul nostru este identic cu sine, noi nu spunem altceva, decât că natura persistă identică cu ea; căci identitatea eului nu este cu putinţă decât prin identitatea condiţionării acestui eu în mediul vieţii, condiţionare care cuprinde întreg universul.

Iată-ne dar constrânşi a părăsi soluţiunea paralelismului. O unitate de conştiinţă, deosebită de unitatea universului, nu poate să se întemeieze ştiinţificeşte, fiindcă nu avem putinţa experimentării unei conştiinţe izolate de restul universului, ci totdeauna seria fenomenelor conştiinţei ne duce să împreunăm unitatea conştiinţei cu unitatea universului.

Să luăm pentru ilustrarea acestei afirmări un fapt dintre cele mai obişnuite, dacă nu chiar cel mai fundamental al conştiinţei omeneşti, şi pe care l-a avut în vedere şi Kant; faptul recunoaşterii unui obiect prezent ca un obiect cunoscut. Se ştie, în deajuns, în ce consistă acest fapt. O imagine este păstrată în memorie, ca o unitate, deşi elementele ei sunt venite în epoce deosebite şi prin simţuri deosebite. Deşi această imagine am format-o în trecut, şi deşi în momentul actual ea poate fi dispărută din conştiinţă, cu toate acestea, ea răsare în această conştiinţă de îndată ce se arată obiectul pe care ea îl reprezintă. Intelegerea obiectului din prezent se face prin răsărirea imaginei lui din trecut; orice cunoaştere este de fapt o recunoaştere. Prin urmare, impresiunile cari vin dela obiectul prezent, găsesc în conştiinţa noastră un

drum sigur spre vechea imagine a obiectului, şi împreună cu aceasta ele formează o unitate de cunoştinţă nouă. Iată faptul. Să vedem explicarea lui. Recunoaşterea nu s'ar puteà face, dacă imaginea din memorie nu s'ar contopì cu impresiunile actuale ale obiectului, pe care îl avem înaintea simţurilor. Această contopire presupune însă identitatea conştiinţei. Dacă contopirea nu s'ar petrece în aceeaş conştiinţă, nu s'ar puteà ajunge la recunoaşterea obiectului. Prin urmare, avem acì în mic, raportul de identitate, despre care vorbeam mai sus, când aveam în vedere conştiinţa totală. Să examinăm însă cei doi factori din cari se constitue recunoaşterea: impresiunile actuale ale obiectului şi imaginea din memorie. Unde sfârşesc impresiunile actuale? In organele simţurilor? De sigur că nu, căci funcţionarea acestor organe nu s'ar puteà înţelege, fără procesele excitaţiei externe, adică fără energia externă! Să ne reîntoarcem spre celalt cap al seriei, spre elementele imaginei din memorie. Acì cazul este şi mai interesant. Păstrarea acestor elemente nu se înţelege în nici un chip, fără ca să recurgem la energia externă. Memoria presupune existenţa a unui *ce* sub pragul conştiinţei, în care se păstrează actele trecute odată prin conştiinţă. Dar acest *ce*, sub pragul conştiinţei, ce poate fi altceva decât tot o formă a energiei universale? Prin urmare, ambele capete ale seriei ne duc spre aceeaş energie universală. Recunoaşterea obiectului prezintă o unitate, dar în această unitate regăsim din nou factorii unităţii din univers.

Aşa este cu toate faptele de conştiinţă. Unitatea lor nu poate fi izolată, în nici un caz, de unitatea universului. De aceea, pentru a fi în concordanţă cu faptele experienţei, ni se impune ipoteza identităţii dintre cele două unităţi.

6. Acum, să examinăm de aproape problema noastră.

Metafizica antropomorfismului naiv, întocmai ca şi Metafizica buddhistă, sunt două metafizici cari nu se împacă cu ideia fundamentală a criticismului kantian. A-

mândouă aceste Metafizici, sunt în o desăvârşită contrazicere cu teoria că unitatea de conştiinţă este o bază sigură, pe care se întemeiază înţelegerea lumii.

Metafizica raţionalistă, este cea de a treia Metafizică, prin mijlocirea căreia este deschisă calea criticismului kantian. Această Metafizică raţionalistă, nu tăgăduesţe existenţa unităţii de conştiinţă, dar nici nu face din această unitate punctul central, din care să se opereze înţelegerea lumii; ea subînţelege [1]) unitatea de conştiinţă ca un reflex de oglindă al unităţii universului.

Kant, schimbând perspectiva, face din unitatea conştiinţei, baza pe care se aşează adevărurile ştiinţei. Dar cu schimbarea acestei perspective, vine şi întrebarea: întrucât unitatea conştiinţei poate înlocui ea unitatea universului?

Din această întrebare se naşte discuţia: dacă unitatea conştiinţei trebue înţeleasă ca o unitate numai formală, sau ca o unitate parţială reală, în acest caz şi ca o unitate paralelă, sau în sfârşit, ca o unitate identică în realitatea ei cu unitatea universului?

Dintre soluţiunile pe cari le oferă această discuţiune, singura care asigură ştiinţei o bază solidă, este aceea a identităţii. Intre unitatea conştiinţei şi unitatea universului trebue să fie o identitate, pentru ca cea d'intâiu să poată fi substituită celei de a doua; trebue ca între aceste două unităţi să fie numai o deosebire de puncte de vedere, şi nu de natură, pentru ca ştiinţa isvorîtă din una să poată fi aplicată la cealaltă. Trebue, cu un cuvânt, ca faptul fundamental pe care se sprijină unitatea universului, să se regăsească şi în unitatea conştiinţei omeneşti, căci numai astfel deducţiunile scoase din aceasta din urmă, să fie aplicabile şi la fenomenele universului.

Acest „trebue“ l'a recunoscut şi Kant, dar prin altă argumentare.

---

1) Nu toţi raţionaliştii dau unităţii de conştiinţă rolul acesta pasiv. Au fost unii cari au anticipat vederile kantiene. dar fără mult succes pentru mişcarea filosofică.

Kant, după cum am văzut în capitolele precedente, socoate, că faptul fundamental care leagă realitatea conştiinţei, cu realitatea universului, este identitatea numerică pură, care se găseşte atât în conştiinţă, cât şi în mecanica universului, şi numai pe baza acestei identităţi numerice, mintea omenească este capabilă să aibă o regulă, aşà zisul *schematism*, după care să construiască obiectele naturii. In stabilirea acestei identităţi numerice, un mare rol l'a jucat, după cum am văzut, intuiţiunea timpului. In această intuiţiune a timpului apare faptul comun care leagă, în filosofia lui Kant, cele două unităţi. Intrucât mintea omenească este capabilă să-şi construiască imagini după regula identităţii numerice, întru atât aceste imagini, din subiective ce sunt, devin obiective; fiindcă, încă odată, pe identitatea numerică se bazează şi mecanica universului!

Prin urmare, Kant adoptă soluţiunea identităţii, sprijinind-o pe faptul, că atât actele din conştiinţă, cât şi fenomenele universului, pot fi înşirate după o regulă şi pe o singură dimensiune, pe aceea a timpului. Formele *apriori* sunt valabile pentru obiectele externe, fiindcă ele sunt în concordanţă cu faptul identităţii numerice a eului, şi prin acest fapt cu toate legile mecanice ale universului.

Aceasta este forma, în care este adoptată soluţiunea identităţii de către Kant.

Nu această formă însă, după părerea noastră, este cea mai potrivită pentru soluţiunea identităţii, căci de ea sunt legate două mari neajunsuri.

Primul neajuns şi cel mai grav este, că faptul identităţii numerice, ne îndepărtează de unitatea conştiinţei psihologice, şi ne impune ipoteza unei „conştiinţe în genere". Cu ipoteza acestei „conştiinţe în genere" Kant alunecă dela problema cea principală şi complică singur teoriile sale cu toate speculaţiunile raţionaliste, şi în primul rând cu speculaţiunile transcendentalismului.

Al doilea neajuns este apoi, că unitatea de conştiinţă, aşà cum o concepe Kant pe baza schematismului

său numeric, este o unitate prea matematică şi abstractă, care nu mai are nici un contact cu unitatea vieţii, şi cu unitatea persoanei omeneşti, cu cari împreună a format totdeauna o mare problemă pentru Metafizică.

Din cauza acestei forme nepotrivite, dată de Kant soluţiunei identităţii, au şi provenit toate criticele aduse filosofiei lui, precum am şi văzut până acì. Toate aceste critici îşi au obârşia lor în separaţiunea pe care Kant a stabilit-o dela început, între unitatea unei apercepţiuni pure, şi care se găseşte numai la conştiinţa în genere, şi între unitatea conştiinţei reale, care se găseşte la toţi indivizii oameni. Iar raţiunea acestei greşite separaţiuni stă la urma urmelor în ipoteza: că numai identitatea numerică este faptul comun care leagă unitatea conştiinţei cu unitatea universului.

De înlăturarea acestei ipoteze depinde întemeiarea pe o bază mai solidă a criticismului kantian.

7. Kant a pus la baza sistemului său filosofic teoria identităţii numerice a eului, fără să încerce măcar a sprijini prin argumente această teorie. Pentru el, unitatea apercepţiunii, unitatea eului, identitatea din conştiinţa de sine, precum şi identitatea numerică din actele eului, toate acestea sunt dela sine înţelese ca existând, *more geometrico*, fără a mai fi nevoie de amănunţită examinare a lor din punct de vedere psihologic. Cel mult dacă dânsul se referă la observaţiunea introspectivă. Dar, în cele din urmă, şi aceasta ar puteà să lipsească din paginele *Criticei raţiunei pure*, fără ca sistemul să se resimtă.

Explicarea procedării lui Kant este însă foarte simplă. Kant nu se îndoieşte un singur moment, că ştiinţa fundamentală a universului este *Mecanica*, şi că axiomele acestei ştiinţe sunt necesare pentru ori şi ce fenomen. Schimbările din năuntrul eului omenesc sunt pentru el de aceeaşi natură ca şi mişcările mecanice; toate pot fi reduse la mişcările uniforme ale unui punct într'o direcţiune. Fie în lumea conştiinţei, fie în lumea pământească, sau fie chiar în lumea siderală, definiţia fenomenu-

lui este pentru Kant aceeaşi: o definiţie dată pe baza Mecanicei. Cu alte cuvinte, Kant stă pe baza filosofiei mecaniciste a timpului său, aşà de ilustru reprezintată prin Isac Newton. El nu vreà să dărâme nimic din axiomele Mecanicei, ci vreà din potrivă să le întărească prin introducerea unei noui perspective mai luminoase. Astăzi însă procedarea lui Kant nu se mai poate menţine. Identitatea eului trebuie înţeleasă astăzi, nu pe baza Mecanicei, ci pe baza Biologiei şi a Psihologiei. La baza problemelor filosofice trebueşte făcut loc datelor acestor din urmă ştiinţe, într'o măsură cu mult mai mare, decât a făcut-o Kant în timpul său. Aceasta au şi văzut-o, aproape fără excepţie, toţi continuatorii lui Kant. Aceasta şi constitue un merit al lor. Cu cât ne apropiem de timpul nostru. cu atât vedem pe cei ce încearcă o complectare a lui Kant, depărtându-se de punctul de vedere mecanicist şi apropiindu-se de punctul de vedere biologic şi psihologic. Cel mai apropiat de noi, H. Bergson, în această privinţă, este şi cel mai caracteristic. In sistemul filosofic al lui Bergson, mecanismul este cu desăvârşire repudiat şi înlocuit cu biologismul. Numai cu ajutorul Biologiei şi a Psihologiei se poate dà, în adevăr, o definitivă formulare la soluţiunea identităţii.

Continuatorii lui Kant fac însă, precum am văzut, o mare greşeală, cu toate că ei se îndreptează cu toţii spre ştiinţa Biologiei şi ştiinţa Psihologiei: ei înlocuesc unitatea conştiinţei individuale prin alte unităţi organice, crezând că astfel găsesc un fundament mai solid pentru întemeiarea obiectivităţii ştiinţifice. Această înlocuire încercată de ei este însă de prisos. Nici o altă unitate organică nu poate întemeià mai bine obiectivitatea ştiinţei, de cum o întemeiază unitatea conştiinţei individuale, care ea singură este aceea pe care o cunoaştem direct. Toate celelalte unităţi organice nu sunt cunoscute de noi, decât prin analogie după conştiinţa noastră individuală. Prin urmare acesteia trebueşte să-i rezervăm şi pe viitor locul principal.

Complectarea lui Kant poate fi găsită prin altă în-

cercare şi anume: prin o cunoaştere mai adâncă a unităţii conştiinţei individuale, şi în primul rând, prin cunoaşterea adevăratei identităţi a eului, care să apere criticismul filosofic de criticile şi de concluziunile greşite la care îl duceà teoria identităţii numerice a lui Kant. Adevărata complectare a filosofiei acestuia stă, prin urmare, în complectarea cunoştinţelor psihologice, pe cari le-a avut Kant despre eu şi despre unitatea conştiinţei. Soluţiunea identităţii trebue să rămână, fiindcă fără ea nu poate să fie pusă unitatea conştiinţei la baza ştiinţei, dar această soluţiune să fie formulată în alt mod, de cum a formulat-o Kant. Identitatea, care sprijină realitatea eului, şi care înlesneşte trecerea dela realitatea acestuia la realitatea lumii externe, trebue să fie confirmată prin fapte experimentale, şi nu numai printr'un postulat creat prin analogie. Identitatea eului să ne înlesnească înţelegerea actelor cari se petrec în conştiinţa noastră reală individuală, iar nu înţelegerea actelor cari s'ar puteà petrece într'o presupusă conştiinţă ideală sau o conştiinţă în genere.

CAPITOLUL II

MONISMUL

1. Legătura dintre conştient şi inconştient.— 2. Dependenţa dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei din univers. — Teoriile asupra văzului anticipă teoriile asupra conştiinţei. — 4. Identitatea dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei explicată prin ipoteza idealistă, prin ipoteza energetică. — 5. Identitatea dintre conştiinţă şi energie fizică în sistemele filosofiei moniste. — 6. Evoluţiunea realităţii într'o experienţă ideală şi într'o experienţă ştiinţifică obişnuită.—7. Cele două aspecte ale fenomenelor.— 8. Corpul *Alfa*. Dumnezeu. — 9. Personalism energetic.

1. Sub influenţa concepţiunilor mecaniste, Kant ajunge la ipoteza identităţii numerice a eului; sub influenţa concepţiunilor psihologiei empiriste, un alt filosof ar puteà ajunge însă tocmai la o ipoteză contrară. Experienţa sufletească, în adevăr, la prima înfăţişare nu sprijină ipoteza identităţii eului. Eul se schimbă, se transformă, ba chiar se şi pierde. Oamenii maturi îşi dau seamă de schimbările cari s'au petrecut în conştiinţa lor dela vârsta copilăriei; bolnavii, atinşi de boala dedublării personalităţii, staŭ la îndoială să-şi recunoască eul adevărat; iar unii dintre ei trec chiar dela o zi la alta, în personalităţi diferite. Unde rămâne dar identitatea eului? In faptul că tot ce intră în câmpul luminos al conştiinţei stă în legătură cu ceva, care are rolul de a constituì un centru? Dar nici acest fapt nu este general. Stabilitatea acestui centru este tot ce poate fi mai şubred. O mulţime de alterări şi de iluziuni îl fac să oscileze. Niciodată nu-l găsim în acelaş loc. Acì stă în mijlocul unor anumite reprezentări şi sentimente, acì în mijlocul altora. Eul acesta, identic cu sine, este tocmai cel mai greu lucru de definit. Cum se poate dar vorbì de identitatea lui, ca de un sprijin pentru unitatea conştiinţei?

Am lăsat la o parte apoi fenomenele din vise, cari sunt o experiență pusă la dispoziția ori și căruia, și cari sunt cu desăvârșire greu de împăcat cu teoria unei identități numerice a eului. In timpul visului, eul nostru suferă cele mai crude transformări. El se îmbracă în însușirile cele mai contradictorii și făptuește niște acte, pe cari noi în timpul de veghe le desaprobăm hotărît. In timpul visului, eul nostru se conduce după o logică și după o morală cu totul extraordinare. Mai curând înțelegem logica și morala altor persoane străine nouă, decât înțelegem logica și morala pe care o urmează eul nostru propriu în timpul visului! Așa, că luând în vedere experiența din visuri, întrebarea devine încă și mai imperioasă: cum se poate vorbì de identitatea eului?

Se poate vorbì însă foarte bine, dacă aprofundăm cunoștința eului și nu ne mărginim să privim suprafața acestuia. Eul nostru superficial este eul care se descoperă în conștiința reflectată, este eul obiect al reflexiunii. Acesta este veșnic schimbător, după cum schimbătoare sunt și interesele cari conduc reflexiunea. Acest eu nu poate fi identic cu sine însuși, fiindcă el nu consistă decât în licărirea accidentală a eului adevărat. Identitatea trebue căutată în adâncimea eului și nu în suprafața acestuia. Sau mai precis: fenomenele eului, între cari se caută raportul de identitate, nu trebuesc restrânse numai la partea lor luminată de conștiința reflectată, ci trebuesc luate în întregime.

Din nesocotirea acestui adevăr au decurs toate ipotezele eronate, făcute asupra eului. Aceia cari s'au menținut la suprafața conștientă a acestui eu, au încercat să rezolve o problemă insolubilă. Ei au voit să explice țesătura permanentă a eului, țesătura care se găsește în adâncul vieții sufletești, prin arătările acidentale ale conștiinței; au voit, cu un cuvânt, să răstoarne piramida vieții sufletești, așezând-o pe vârf, în loc de a o lăsà așezată pe bază. In această eroare se află și Kant. De aceea, am văzut că dânsul a fost constrâns să reducă fenomenele

conştiinţei la simple unităţi numerice, pentru a găsi între dânsele un raport de identitate.

Adevărul trebuie restabilit aşà după cum cer ştiinţele Biologiei şi Psihologiei. Unitatea conştiinţei, pentru a fi înţeleasă şi pentru a dà la rândul său un mijloc de înţelegere, trebueşte aşezată pe baza întregii unităţi organice a individului, cu care ea formează un singur tot. In totalitatea individualităţii omeneşti, conştiinţa propriu zisă constitue o verigă a fenomenelor vieţii, o verigă care luată în parte, este adeseori inexplicabilă, dar care luată în legătură cu celelalte fenomene organice, este perfect explicabilă. Unitatea conştiinţei individuale este una şi aceeaşi cu unitatea întregului organism individual, fiindcă la baza şi a uneia şi a alteia este acelaş fapt identic, care constitue realitatea lor permanentă. Unitatea individului nu este despărţită în două unităţi paralele, una organică de o parte, şi alta a conştiinţei de altă parte, cum nu este despărţită, nici în o unitate fizică şi o unitate chimică, etc.; ci toate aceste unităţi sunt numai aspectele deosebite ale uneia şi aceleiaşi unităţi care se confundă cu ceeace numim în mod obişnuit viaţa individului. Limitarea unităţii de conştiinţă la fenomenele acelea numai cari se pot prinde prin reflectarea conştiinţei trebueşte înlăturată, fiindcă ea este în contrazicere cu experienţa zilnică. Experienţa ne dovedeşte, la fie ce moment, că un fenomen sufletesc, dispărând din câmpul luminos al conştiinţei, prin aceasta nu încetează de a determinà mai departe fenomenele care se găsesc în acest câmp. Dacă n'ar persistà accastă determinare între fenomenele din câmpul luminos al conştiinţei şi fenomenele din afară de câmpul luminos al conştiinţei, nici n'am puteà înţelege rostul multora din acţiunile şi ocupaţiunile noastre. De o asemenea determinare suntem totdeauna însă absolut convinşi. Altmintreli n'ar fi cu putinţă nici educaţiunea nici prevederea.

Unitatea conştiinţei nu se poate limità la fenomenele din câmpul luminos al conştiinţei; aceasta este indiscutabil. Prin dispariţiunea lor din conştiinţă, fenomenele

nu dispar din suflet, ci ele persistă şi influenţează asupra celor ce se găsesc în conştiinţă. Imaginile tuturor obiectelor cunoscute, cunoştinţele ştiinţifice şi practice, deprinderile şi emoţiunile prin cari am trecut odată etc. toate există pentru fiecare dintre noi, deşi ele nu se mai găsesc în conştiinţa actuală; şi nu numai că există alături de această conştiinţă actuală, dar ele o şi determină pe aceasta din urmă. Imaginea din memorie a obiectului, cunoştinţa ştiinţifică şi practică învăţată odată, deprinderea şi emoţiunea din trecut, etc., se găsesc după cum arată Psihologia, nu ca nişte lucruri părăsite la spatele conştiinţei actuale, ci ele sunt oarecum la poarta conştiinţei actuale, căci ele primesc şi organizează noile impresiuni. Ele mijlocesc appercepţiunea noilor acte pentru conştiinţă.

Unitatea conştiinţei trebue, aşà dar. întinsă cel puţin şi asupra fenomenelor, cari nu mai sunt în câmpul luminos al conştiinţei, dar cari au fost odată în acest câmp. Dar numai asupra acestora? Prin ce se deosebeşte un fenomen care a trecut odată prin conştiinţă, şi care acum este în stare de inconştiinţă, de un fenomen fisiologic care n'a trecut niciodată prin conştiinţa luminoasă a individului? Dacă acest fenomen fisiologic este o deprindere transmisă individului prin moştenire dela părinţi, atunci o deosebire între el şi fenomenul trecut în inconştiinţă, după ce a fost experimentat de individ, nu mai poate fi de loc. Deprinderea venită prin moştenire, şi deprinderea câştigată în timpul vieţii individului, întrucât sunt amândouă inconştiente au aceeaşi natură. Şi încă unitatea conştiinţei nu se opreşte acì. Sub fenomenele inconştiente fisiologice sunt fenomenele bio-chimice, cu cari se leagă, şi sub acestea sunt fenomenele energiei universale. Fenomenul care se petrece la lumina conştiinţei, nu este decât o verigă a lanţului de fenomene, care începe din transformările energiei cosmice pentru a sfârşì în cele din urmă tot în transformările energiei cosmice. Bunioară, să luăm ca ilustraţiune faptul amintirii unui cuvânt. Cuvântul *gentry* pe care l-am

auzit eri dela un prieten! La prima vedere nimic mai despărţit de restul lumii, decât acest cuvânt, care astăzi îmi răsare deodată în conştiinţă şi îmi pironeşte atenţiunea. Ştiu înţelesul cuvântului, şi introduc acest înţeles în modul cei mai just într'o judecată. „Un gentry naţional ar fi de dorit". Iată dar, în jurul acestui cuvânt, o unitate de conştiinţă, o judecată bine fixată. Cu toate acestea, chiar această unitate nu este de loc despărţită de restul lumii. In adevăr, să examinăm în detaliu, procesul de formare al acestei unităţi. Am auzit dela prietenul meu cuvântul *gentry*. Sunetele acestui cuvânt ar fi fost inexistente pentru mine, dacă n'aşi fi avut simţul auzului care să le prindă. Simţul auzului este un aparat foarte complex. In el se operează transformările energiei cosmice. Mai întâiu oscilaţiunile mediului aerian sunt transformate în oscilaţiunile timpanului şi în oscilaţiunile oscioarelor din urechia medie, cari oscilaţiuni trec apoi în urechia internă. Acì intervin oscilaţiunile liquidului care umple această parte a urechei, precum şi fenomenele de presiune. De aceste fenomene se leagă iritaţiunea membranei basilare, şi transmisiunea acestei iritaţiuni prin nervul acustic. Acì o nouă transformare de energie probabil. Nervul acustic transmite iritaţiunea în centrul nervos. Iritaţiunea transmisă ar fi fără ecou, dacă acì nu s'ar aflà dispoziţiuni inconştiente, cari să opereze appercepţiunea nòilor sunete. Operaţiunea appercepţiunii sunetelor nu este de ajuns. Cu aceste sunete se leagă un înţeles. De unde vine acest înţeles? Probabil din alte dispoziţiuni păstrate în centrii nervoşi, şi cari dispoziţiuni sunt iarăşi inconştiente. Prin urmare, o transformare nouă până să am conştiinţa înţelesului pe care îl leg de cuvântul *gentry*. Acum cuvântul este în câmpul luminos al atenţiunii, dar el încă nu formează o unitate de judecată. Pentru a formà şi această unitate, din nou recurg la înţelesuri de alte cuvinte pe cari le am în memorie. Aceste înţelesuri se leagă şi ele de dispoziţiuni inconştiente, cum a fost legat şi cuvântul *gentry*. Din nou revenim, prin urmare, în spre capătul în care se gă-

sesc fenomenele chimice de iritaţiune şi fenomenele fizice de presiune şi oscilaţiune. Unitatea de conştiinţă este acum formată; să vedem cum se fixează şi cum sfârşeşte. „Un gentry naţional ar fi de dorit“: este o unitate menită să dispară, dacă nu se concretizează în cuvinte scrise sau vorbite. Mă decid să concretizez cugetarea mea! Din nou atunci recurg la seria fenomenelor inconştiente! Scrisul nu este cu putinţă decât prin asociaţiunea deprinderilor vechi fisiologice, prin coordonare de nervi şi de muschi. O întreagă maşină bio-mecanică se pune în mişcare până ce cuvintele sunt scrise. Tot aşà şi până sunt pronunţate aceste cuvinte. Prin urmare, prin mijlocirea numai a unei mulţimi de procese mecanice, chimice şi fisiologice, toate inconştiente, se formează unitatea înţelesului şi a judecăţii mele asupra lui *gentry*, şi tot prin mijlocirea a unei alte mulţimi de procese fisiologice, chimice şi mecanice, reuşesc să dau acestui cuvânt o concretizare externă! De asemeni, dacă păstrez cuvântul în mintea mea, în memorie, aceeaşi serie nesfârşită. Cuvântul rămâne ca o dispoziţie latentă, gata a revenì în conştiinţă decâteori asocierile îl cer. In starea aceasta latentă el este însă tot existent pentru suflet. Prin ce se susţine în memorie? Prin persistenţa materiei nervoase, care la rândul ei este posibilă prin continuitatea nutriţiunii, şi care nutriţiune la rândul său, persistă prin continua transformare a energiei universale! Ori şi în cotro întoarcem privirea, întâlnim neclintita condiţionare a tot ce este conştient prin procesele inconştiente şi asemănătoare proceselor din lumea externă. Aceste procese inconştiente nu lipsesc din actul cel mai luminos al conştiinţei. Figura, bunioară, a prietenului dela care am auzit cuvântul *gentry*, chiar de ar fi înaintea noastră acest prieten, figura lui nu este complect conştientă. Intre elementele figurei sale intră şi elemente inconştiente. Il vedem cu ochii deschişi, şi totuşi nu-l vedem deplin, căci atenţiunea noastră este nestatornică şi inegal împărţită. După o minuţioasă privire a figurei lui, rămân multe elemente asupra cărora suntem nesi-

guri. Aceste elemente nesigure există totuşi pentru noi, fiindcă din momentul ce ni le precizează un altul, noi le recunoaştem. Prin urmare, ele deşi nesigure existau, dar în inconştienţă!

Câmpul conştiinţei noastre este o împletitură de fenomene conştiente şi inconştiente; unitatea acestui câmp, de asemeni o verigă în lanţul de transformări ale energiei universale. Acesta este adevărul pe care îl stabilesc faptele experienţei. Conştiinţa noastră este o licărire în mijlocul unui ocean de întunerec; dar o licărire care n'ar există dacă n'ar fi acest ocean de întuneric, care să o susţină.

2. Să facem un pas mai departe.

Unitatea conştiinţei este identică în realitatea ei cu unitatea energiei universale, fiindcă faptul de equivalenţă dintre formele acesteia din urmă este faptul fundamental, care susţine şi unitatea conştiinţei. Identitatea dintre eul de ieri şi eul de astăzi este datorită persistenţei aceleiaşi legi în transformările energiei universale. In lumina conştiinţei nu este nimic care să lege eul de ieri cu eul de astăzi; legătura dintre actele eului stă în continuitatea proceselor din întregul organism individual, şi prin acesta, în continuitatea unităţii energiei universale. Omul se regăseşte acelaş cu sine, în conştinţă, fiindcă acelaş cu sine, se regăseşte el şi în fenomenele sale biologice, cari la rândul lor se regăsesc aceleaşi, prin equivalenţa care există între toate fenomenele naturii. Conştiinţa de sine,sau raportarea actelor din conştiinţă la un eu persistent, nu este decât constatarea subiectivă, a unei legi care stăpâneşte natura întreagă: legea de equivalenţă dintre elementele unei energii unitare.

Această soluţiune însă, aşa formulată, poate fi criticată din două puncte de vedere.

I se poate obiectà, întâiu, că ea nu lămureşte adevărata identitate dintre unitatea conştiinţei şi unitatea universului, ci numai dependinţa strânsă a celei d'intâiu de cea de a doua; apoi i se mai poate obiectà, în al doi-

lea rând, că această dependinţă pe care o stabileşte soluţiunea de mai sus, se găseşte în contradicţiune cu principiul conservării energiei fizice, principiu care nu suferă adăugarea fenomenelor sufleteşti la totalitatea fenomenelor dependinte de energia cosmică. Amândouă aceste critici tind, cu un cuvânt, să scoată în relief, că argumentarea de mai sus, admiţând determinismul fenomenelor fizice, de o parte, şi unitatea conştiinţei omeneşti de altă parte, prin aceasta ea nu constitue o argumentare definitivă în favoarea soluţiunei identităţii, fiindcă totdeauna rămâne deschisă întrebarea asupra raportului dintre fizic şi psihic adică dintre lumea din afară şi lumea sufletească. Oricât de strâns legată ar fi această lume din urmă de lumea d'intâiu, totuşi identitatea dintre ele două nu este încă dovedită, până ce separaţiunea lor se păstrează şi ele se definesc deosebit. Cu punerea în discuţie a acestei identităţi însă, se pune în discuţie, din nou, şi îndreptăţirea pe care ar avea-o unitatea de conştiinţă ca să servească drept fundament al ştiinţei. Atunci revenim din nou la problema, dela care am plecat: care este realitatea unităţii de conştiinţă, faţă de realitatea universului întreg? Poate să fie fundată ştiinţa realităţii acestui univers pe datele conştiinţei omeneşti?

Se înţelege dela sine, că aceste două critici sunt foarte juste, întrucât păstrăm soluţiunei identităţii formularea de mai sus. Dintr'o soluţiune definitivă trebue să dispară cu desăvârşire urmele separaţiunii fizicului de psihic, iar în locul acestei separaţiuni, să ni se definească acea una şi singură realitate, care se găseşte atât la baza fenomenelor sufleteşti, cât şi la baza fenomenelor fizice. Soluţiunea identităţii trebue să ne lămurească, cum pe datele conştiinţei omeneşti se poate fundà o ştiinţă obiectivă, valabilă pentru universul întreg.

Pentru satisfacerea acestor îndatoriri, avem o absolută nevoie de ipotezele Metafizicei.

Cea mai legitimă dintre aceste ipoteze ni se pare a fi aceea pe care o vom desvoltà mai jos.

3. În credința populară, ochiul a avut o situație aparte în ceeace privește înțelegerea conștiinței. Credința populară socotește ochiul, nu numai ca o poartă a sufletului, ci și ca o icoană a sufletului; după funcțiunile ochiului își iscodește ea și funcțiunile sufletului.

Credința populară se găsește asupra acestui fapt, în cel mai perfect acord cu sistemele Metafizicii. In sistemele Metafizicii, de asemeni, înțelegerea ochiului, a servit ca o poartă și ca o icoană pentru înțelegerea conștiinței. Funcțiunile acesteia au fost găsite prin analogie după funcțiunile ochiului. O nouă explicare a vederii a atras după sine o nouă explicare metafizică a raportului dintre suflet și corp. Experiența ochiului a fost cea mai imediată experiență a Metafizicii.

Această întâietate, care se dă ochiului asupra celorlalte organe, atât în credința populară, cât și în Metafizică, nu se fundează pe vreun principiu superior, căci văzul stă cu sufletul în aceeași relațiune, în care stau cu sufletul și celelalte simțuri. Nu este nici un motiv științific superior, care să îndepărteze auzul ori pipăitul, bunioară, dela poarta sufletului, pentru a rămâne acì numai văzul; toate simțurile stau cu sufletul într'un raport imediat, fiindcă din activitatea lor, a tuturor, rezultă aceea ce numim suflet. Intâietatea care se dă văzului, dacă nu se bazează pe un principiu, se bazează însă pe un fapt de mare importanță, și anume pe faptul că mecanismul văzului, este acel care ilustrează mai bine funcțiunile conștiinței. Atât omul incult, cât și omul cult, nu găsesc o dovadă mai sigură, care să susțină o anumită înțelegere a conștiinței, de cum este aplicarea acestei înțelegeri la simțul vederii. Din strălucirea probei, pe care văzul o aduce în susținerea unei anumite înțelegeri a conștiinței, rezultă dar întâietatea dată lui.

Nu este nici o greșală, dacă ea se va menține și pe viitor. Din potrivă, poate că în ea este o garanție pentru Metafizică. În orice caz, este bine a o utilizà, ca pe un mijloc pedagogic, spre o mai bună lămurire a cestiunii.

Răspândita teorie a conștiinței oglindă, pe care se

fundează realismul naiv, adică Metafizica bunului simţ, cum se zice de obiceiu, a avut totdeauna în sprijinul său credinţa că ochiul omenesc reflectă lumea ca o oglindă. Lucrurile din afară se oglindesc în conştiinţă, întocmai cum ele se oglindesc pe suprafaţa metalului sau pe luciul apei, fiindcă această oglindire se găseşte şi în ochiu. Ochiul, socotit ca o oglindă, aduce prin exemplul lui şi teoria conştiinţei oglindă.

In momentul când ochiul încetează să mai fie socotit ca o oglindă, şi se dă o nouă explicare pentru mecanismul văzului, în momentul acela şi teoriei coştiinţei oglindă i se dă cea mai puternică lovitură. După noua explicare a mecanismului vederii urmează în Metafizică o nouă teorie a conştiinţei.

In adevăr, coincidenţa aceasta este cu atât mai caracteristică, cu cât ambele aceste explicări se dau de acelaş gânditor: de marele filosof englez, George Berkeley. Acest filosof publică în 1709 o nouă teorie a vederii *(Essay towards a new Theorie of Vision)*, iar în anul următor, 1710, o nouă teorie asupra cunoştinţei omeneşti *(Principles of Human Knowledge)*, în care se rupe pentru totdeauna cu teoria conştiinţei oglindă. Pentru Berkeley lucrurile din afară n'au altă existenţă, în afară de aceea pe care le-o dă percepţiunea simţurilor noastre. O materie în afară de noi nu există. Există în realitate numai percepţiunea sufletului nostru, care dă loc la diferite diferenţieri subiective sau idei, cum le numeşte, în mod impropriu, Berkeley. Culoarea, forma, distanţa, greutatea, sonoritatea, odoarea, etc., toate însuşirile cu cari ni se prezintă un obiect extern, nu sunt în obiectul extern, ci în noi; noi proiectăm în afară de noi aceste efecte ale percepţiunii noastre şi facem din ele obiecte. Insuşirile cu cari îmbrăcăm obiectele externe, nu sunt dar proprietăţile acestor obiecte, ci simboalele sufletului nostru; toată realitatea se mărgineşte la producerea acestor simboale. De unde vin însă legile producţiunei acestor simboale, este a doua mare întrebare pentru Berkeley. La această întrebare, Berkeley răspunde cu afir-

marea unui Spirit divin, care ţine în puterea sa întregul lanţ cauzal al fenomenelor. Ideile, cari se nasc în sufletul nostru prin mijlocirea percepţiunilor, sunt oarecum semnele limbagiului superior, prin cari ne vorbeşte nouă acel Spirit divin, de care depinde întreaga noastră existenţă. Dar aceasta de a doua întrebare nu ne preocupă deocamdată. La prima întrebare, ce este conştiinţa? răspunsul lui Berkeley este hotărît. Conştiinţa nu este o oglindă, fiindcă nici ochiul nu este o oglindă. Stările noastre de conştiinţă nu sunt imaginile reflectate ale unei lumi din afară, fiindcă această lume din afară nu există. Aceea ce numim noi lumea din afară, nu consistă decât în exteriorizarea ideilor noastre subiective. Dovada acestui adevăr o găsim, zice Berkeley, în experienţa văzului. Un orb, care se operează şi vede pentru prima oară lumea din afară, nu are dela această lume o imagine exactă, cum ar trebui să o aibă, dacă ochiul său ar fi o simplă oglindă, ci el vede mai întâiu lumea în mod nesigur; nu ştie aprecià distanţa; nu are impresia volumului obiectiv; toate impresiunile de culoare şi formă stau ca lipite pe un plan, fără perspective; pentru a vedeà şi el bine lumea, ca toţi ceilalţi oameni, orbul operat are nevoe de experienţa ochiului, cu alte cuvinte, de activitatea văzului. Imaginea obiectului din afară nu este resfrântă pur şi simplu în ochiu, ci este creată de ochiu. Iată dar, conchide Berkeley, de ce o materie externă, ca substrat al lucrurilor, nu există. O mai bună cunoaştere a mecanismului vederii ne încredinţează, că origina lumii externe trebue căutată în ideile noastre, şi nu în afară de noi. Toată argumentarea lui Berkeley se învârteşte în jurul mărei descoperiri, pe care o face el în experienţa văzului. Noua teorie asupra mecanismului vederii, aduce după sine o nouă teorie metafizică asupra raportului dintre suflet şi materie.

George Berkeley rupe aşà dar definitiv cu teoria conştiinţei oglindă. In această privinţă el anticipează cu mai bine de o jumătate de secol filosofia lui Kant. Dacă totuşi, în urma lui, Kant a cules gloria nouei descoperiri,

şi a fost considerat ca adevăratul inovator al nouei Metafizice, cauza trebue căutată în a doua parte a filosofiei lui Berkeley, în care acesta afirmă existenţa unui Spirit divin. Prin această afirmare, Berkeley introduce din nou greşeala pe care el o nimicise în prima parte. Conştiinţa, după Berkeley, pe deoparte încetă de a mai fi oglinda pasivă a unei materii externe, şi deveneà creatoare de realitate, dar pe de altă parte, deveneà pasivă faţă de Spiritul divin, care se manifestà prin mijlocirea ei. Materia, pe deoparte se reduceà la un complex de însuşiri subiective, iar pe de altă parte se rehabilità prin teoria că însuşirile subiective, din care ea se constitue, sunt simboalele prin care se manifestă puterea divină. Cu un cuvânt, revoluţiunea filosofică produsă de noile teorii ale lui Berkeley nu erà destul de radicală. Berkeley dà cu o mână ce luà cu cealaltă. Deoparte el ridicà activitatea conştiinţei şi nimiceà materia; de altă parte însă, el ridicà activitatea divină şi nimiceà conştiinţa. Rezultatul definitiv erà dar defavorabil pentru activitatea conştiinţei.

De aceea, filosofia lui Kant, cu toate că ea a fost precedată de filosofia lui Berkeley, a fost socotită de toţi ca fiind adevărata filosofie revoluţionară, faţă de aceea din trecut. Kant a revendicat pentru conştiinţa omenească nu numai dreptul de a fi ea creatoarea originală a lumii externe, ci în acelaş timp şi dreptul de a fi autonomă, faţă de puterea Spiritului divin. In filosofia lui Kant, determinismul naturii decurge din logica omenească şi nu din voinţa lui Dumnezeu. Berkeley a mers numai până la jumătatea drumului.

In ceeace priveşte explicarea mecanismului vederii, Kant nu a făcut o descoperire proprie, ci el a împrumutat cunoştinţele psihologice din timpul său, pe cari le-a adaptat apoi la ipotezele Mecanicei şi Geometriei. In aceastà adaptare însă, stă o mare originalitate. Psihologii din timpul său, deosebeau în imaginile văzului forma şi conţinutul; iar Kant, ţinând seamă de axiomele Mecanicei şi ale Geometriei, a transformat spaţiul formal al

psihologilor într'o intuiţiune apriori. Prin această transformare, el a pus bazele teoriei nativiste pentru explicarea mecanismului vederii, teorie, care are şi astăzi numeroşi partizani.

Marele sprijin pe care îl dă teoria apriorismului spaţial filosofii lui Kant este indiscutabil. In intuiţiunea spaţiului se afirmă în modul cel mai strălucit, pentru Kant, dependinţa lumii externe de activitatea conştiinţei noastre. Dacă spaţiul n'ar fi o intuiţiune a noastră, şi încă o intuiţiune apriori, nici logica minţii omeneşti n'ar puteà să se extindă asupra lumii externe. Mecanismul vederii în spaţiu păstrează la Kant importanţa pe care o aveà şi la Berkeley. Conştiinţa îşi constitue prin apriorism fenomenele lumei externe, aşà precum în mic ochiul îşi construeşte imagina sa vizuală prin mijlocirea intuiţiunii spaţiului apriori. În regulă generală, partizanii teoriei nativiste în psihologie, sunt şi partizanii apriorismului kantian în filosofie.

Paralelismul acesta se continuă şi după Kant. Nici astăzi nu găsim un mai bun criteriu pentru clasificarea sistemelor metafizice, decât tocmai teoria care ni se dă pentru explicarea mecanismului vederii. Metafizicienii empirişti sunt contra teoriei nativiste când este vorba să-şi explice spaţiul; iar raţionalıştii au, dinpotrivă, la aceeaşi explicare, o deosebită predilecţie pentru intuiţiunile apriori. Simţul văzului stă continuu ca un simbol al conştiinţei întregi.

De aceea nu este fără importanţă, ca înainte de a formulà ipoteza metafizică anunţată mai sus, să aruncăm o privire sumară asupra diferitelor teorii pe cari biologii şi psihologii de astăzi le dau pentru explicarea văzului, căci este neîndoios, că în aceste teorii se schiţează primele generalizări pe cari oamenii de ştiinţă le fac despre conştiinţa întreagă.

Teoriile de astăzi confirmă, în ceeace aveà ea mai esenţial, vechia teorie a lui Berkeley. Insuşirile cu cari ni se prezintă obiectele externe nu stau în obiecte, ci în activitatea simţului nostru de văz. Culoarea, forma şi

dimensiunea obiectelor nu sunt proprietăţile unei materii în afară de noi, ci sunt produsele percepţiunii şi appercepţiunii noastre. In noi se creiază înfăţişarea corpurilor externe, care apoi se proiectează în afară. Până acì, nici o diferenţă între teoriile cele noi şi teoria lui Berkeley. Diferenţa începe însă de îndată ce este vorba să se explice prin ce cauze şi după ce legi funcţionează mecanismul vederii noastre; prin urmare, când este vorba să se arate în ce consistă obiectivitatea însuşirilor produse de simţul văzului. Acì, teoria lui Berkeley încetează de a mai fi în concordanţă cu teoria modernă. Cauzele şi legile mecanismului vederii se sprijinesc, după Berkeley, pe puterea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, teoria acestuia renunţă la o explicare ştiinţifică. La cei moderni însă, tocmai acì începe partea originală a explicării. Mecanismul vederii, zic biologii şi psihologii de astăzi, este un mecanism care are în urma sa o lungă evoluţiune. Ieşit din neuroni foarte elementari, simţul vederii dispune astăzi de un aparat complicat, în care intră diferite funcţiuni nervoase. În tot cuprinsul acestui aparat nu este nici un loc pentru intervenţia Spiritului divin. Infăţişarea corpurilor externe se explică: din coordonarea mişcărilor musculare ale ochiului, din procesele chimice ale materiei nervoase, din legile asociaţiunii neuronilor, din evoluţiunea acestora, etc.; însfârşit din înlănţuirea unor cauze şi efecte naturale, fără a fi vreodată nevoie să se facă apel la intervenţia supranaturalului. Din această înlănţuire de cauze şi efecte naturale, rezultă obiectivitatea lucrurilor pe cari le vedem noi în afară. Aceste lucruri sunt aşà cum le vedem şi nu altfel, fiindcă simţul prin care le vedem, este el însuşi aşà şi nu altfel. Ochiul nu ne mijloceşte cunoaşterea unei materii străine de noi, dar nu ne aduce nici vestirea unui Spirit divin, ci el ne dă cunoaşterea care rezultă din propria sa constituţie biologică.

Iată-ne dar departe de teoria lui Berkeley. In curând, ne vom vedeà departe şi de teoria lui Kant.

Simplitatea cu care acesta îşi închipue formarea in-

tuiţiunei de spaţiu, nu mai este, în adevăr, pe placul biologilor şi psihologilor de astăzi. Biologii, în urma lui Lamark şi Ch. Darwin, cercetează peste tot locul legile de evoluţiune ale vieţii. Un spaţiu *a priori*, este un spaţiu fără evoluţie; este un spaţiu fără vieaţă. Spaţiul ca intuiţiune a unei conştiinţe de individ vieţuitor a trebuit să se formeze genetic; a trebuit oarecum să întovărăşească evoluţiunea prin care a trecut individul vieţuitor. Şi negreşit, dimpreună cu formarea spaţiului, trebue să fi mers alături şi formarea celorlalte date ale simţului vederii. Oglinda ochiului este un aparat care s'a constituit treptat prin evoluţiune.

Oglinda ochiului este apoi un aparat în care se împreună funcţiuni foarte diverse. Imaginea, care se reflectă într'o oglindă de cristal sau în luciul unei ape, este cu atât mai clară şi mai precisă, cu cât şi părticelele cristalului sau moleculele apei sunt mai uniforme între ele. Cristalul cel mai curat şi apa cea mai pură, resfrâng şi imaginile cele mai precise. Nu tot astfel este însă şi cu oglinda ochiului. In aparatul ochiului diversitatea elementelor este tocmai aceea care dă imaginea cea mai precisă. Un ochiu, în care substanţa nervoasă este puţin diferenţiată, este pentru vedere un aparat rudimentar. Animalul cel mai superior, omul, are şi ochiul cel mai diferenţiat. In ochiul acestuia sunt, de fapt, pentru lumină şi culoare, două aparate deosebite; destinate, unul pentru vederea la lumina zilei şi altul pentru vederea în timpul nopţii. In elementele nervoase ale fiecăruia dintre aceste aparate se întâlnesc funcţiuni diverse. Este o funcţiune de descompunere, care dă naştere la anumite culori, şi este o altă funcţiune inversă, de recompunere, care dă naştere la alte culori. Elementele nervoase din care se constitue dublul aparat al vederii şi cari au funcţiunile amintite, sunt şi ele diferenţiate. Unele mijlocesc conştiinţei numai culorile de alb şi negru; al tele numai pe acelea de galben şi albastru; iar altele numai pe acele de roş şi verde. Din mecanismul funcţionării la o laltă a câtorva, sau a tuturor acestor ele-

mente, rezultă apoi celelalte culori, pe cari le cunoaştem în ordinea spectrului solar. Peste aceste două aparate, cari ne dau, propriu zis, conştiinţa luminei şi a culorilor, şi cari sunt în retină, mai există aparatul de acomodare a mişcărilor ochiului, şi aparatul de coordonare al reflexelor, de care se leagă importanta funcţiune a atenţiunii. Cu un cuvânt, ochiul, icoana sufletului, este o oglindă foarte diferită de oglinzile cunoscute nouă. Oglinda ochiului depinde de lunga evoluţiune pe care o are în urma sa, şi mai depinde încă de complexul corelaţiunilor nervoase care intră în diferitele sale aparate. Ochiul se adaptează: la lumină de noapte şi la lumina de zi; la vederea apropiată şi la vederea îndepărtată; la concentrarea atentă şi la privirea distrată, etc., şi în toate aceste adaptări ale sale, el contopeşte la un loc funcţiuni diferite, şi în acelaş timp selectează din aceste funcţiuni pe acelea care îi fac trebuinţă într'un anumit scop. S'ar părea, că înăuntrul ochiului s'ar găsi anumite tendinţe determinative, cari înlesnesc unificarea funcţiunilor într'o direcţie sau alta. Aceste tendinţe determinative se fortifică şi se diferenţiază prin evoluţiune; ele provin din asociarea funcţiunelor elementare ale vieţii organice şi totuşi nu se explică complect prin această asociare; sunt ceva mai mult decât suma exactă a funcţiunilor nervoase şi ceva mai puţin decât manifestările Spiritului divin, cum le credeà că sunt George Berkeley; sunt susţinute prin acumularea treptată a diferitelor înbunătăţiri pe cari ochiul le primeşte în decursul evoluţiunii sale, şi totuşi, în multe alte privinţe, ele sunt tocmai acelea cari atrag după ele înbunătăţirile pe care le produce evoluţiunea; cu un cuvânt, aceste tendinţe determinative, cum le-am numit, sunt ca un fel de *enzyme* sufleteşti, cari grăbesc unificarea funcţiunilor ochiului într'o direcţie sau alta şi mijlocesc astfel nişte rezultate superioare condiţiunilor fisiologice cari sunt la origine şi de cari ochiul dispune.

Wundt, cel mai ilustru filosof al timpului nostru, numeşte rezultatele, obţinute prin aceste tendinţe, sinteze

creatoare, şi din rolul lor face un principiu important, poate cel mai important, pentru explicarea întregei vieţi sufleteşti. Insistăm tocmai asupra faptului că principiul sintezelor creatoare, care joacă un aşa de mare rol în filosofia lui Wundt, a fost descoperit de acesta prin cercetările făcute asupra văzului. Până la 1859 Wundt fusese ocupat cu cercetările de fisiologie. In acest an el publică primele lucrări de psihologie, „Contribuţii la teoria percepţiunii simţurilor", cari formează apoi puntea de trecere dela studiile fiziologice de până acì, la studiile filosofice de mai târziu; şi în aceste „contribuţii" este pentru prima oară vorba, cu referire la simţul văzului, de *sintezele creatoare,* cari au rămas apoi în toată filosofia lui, ca un principiu fundamental. Nu este oare caracteristic, că filosoful cel mai ilustru al zilelor noastre îşi ridică pe baza experienţei văzului principiul cel mai important al întregii sale filosofii?

4. După această digresiune, să revenim la ipoteza metafizică pe care o căutăm mai sus (2).

Ipoteza identităţii dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei universale, este susţinută în filosofia de astăzi, de cele mai multe ori, printr'o argumentare care conchide la suprimarea unuia dintre aceşti doi termeni. Sau unitatea energiei, ca unitate de sine stătătoare, este suprimată, şi aşà rămâne numai unitatea conştiinţei, sau din potrivă, este unitatea conştiinţei suprimată şi este lăsată să rămână numai aceea a energiei universale. In cazul dintâiu avem o ipotezã idealistă, iar în cazul de al doilea o ipotezã energetică.

In cazul ipotezei idealiste, se ia, ca o ultimă realitate, faptele conştiinţei omeneşti, şi din relaţiunile acestora se deduce apoi realitatea energiei universale. Această de a doua realitate este o simplă realitate conceptuală, adică este o realitate mijlocită prin abstracţiune. Adevărata realitate consistă în intuiţiunea concretă a conştiinţei. Din legile acesteia se explică legile fenomenelor aşà zise externe. Ştiinţa, în tot cazul, nu este decât o

sistematizare a relaţiunilor ideale, cari sunt scoase din conştiinţa noastră; în primul rând, ea este sistematizarea relaţiunilor de identitate. Toate legile ştiinţifice sunt bazate pe postulatul identităţii, şi cele mai exacte pot să se transforme chiar în raporturi de identitate. Şi identitatea nu există în afară de conştiinţă, ci ea este o relaţiune eşită din funcţiunile conştiinţei.

Ipoteza idealistă are marele avantagiu de a se prezintà ca o teorie unitară şi logică. Ea pleacă dela afirmaţiunea că singura realitate, care ne este dat să o cunoaştem, consistă în fapte de conştiinţă, — aceea ce este neîndoelnic, — şi se ridică apoi până la afirmaţiunea, care pare de asemenea ca o concluzie logică a premisei dela care s'a plecat, că unităţile obiectelor pe care le cunoaştem noi în lumea din afară, şi prin urmare şi unitatea totală a energiei, sunt unităţi abstracte formate după unităţile conştiinţei. Dacă există o lume din afară, aceasta îşi are obârşia sa în constrângerea logică a minţii; mintea omenească este aşà constituită, încât prin sistematizarea elementelor sale, ea ajunge să-şi constate propria sa unitate proiectată în afară.

Cu tot acest avantagiu însă, ipoteza idealistă lasă fără explicaţiune câteva fapte ale experienţei, şi încă dintre cele mai importante. Ea nu poate să explice înainte de toate, faptul existenţei mai multor conştiinţe omeneşti, ca realităţi de sine stătătoare. Ipoteza idealistă are o argumentare inatacabilă, întrucât ea este făcută din punctul de vedere al unei singure conştiinţe, căci atunci unitatea acestei conştiinţe explică fără contradicţiune ori şi ce altă unitate proiectată în lumea din afară. Din momentul ce se admit însă mai multe unităţi de conştiinţe reale, din momentul acela argumentarea ipotezei idealiste devine atacabilă. Realitatea unei conştiinţe, alta decât acea proprie a fiecăruia din noi, este o realitate, strict vorbind, concedată prin ocolirea ipotezei idealiste. Ipoteza idealistă nu ne dă dreptul să admitem decât o singură realitate, aceea a conştiinţei pe care o avem fiecare om; iar în afară de conştiinţa fiecă-

ruia există numai realităţi mijlocite. Cu un cuvânt, ipoteza idealistă duce la solipsism, când este strict argumentată. De aceea şi toţi idealiştii au înlocuit conştiinţa reală a fiecărui om în parte, cu o conştiinţă în genere, sau cu ceva analog conştiinţei în genere, care ne mai fiind în individ, ci deasupra indivizilor, înlătură greutatea în cestiune. Dar cu această înlocuire, ipoteza idealistă se depărtează dela premisa dela care pleacă; atunci nu intuiţiunea concretă pe care fiecare individ o are în conştiinţa sa constitue realitatea, ci această realitate este opera intuiţiunei unei coeştiinţe dincolo de individ. O asemenea conştiinţă însă, dincolo de conştiinţa noastră proprie, cum o putem noi oare cunoaşte decât prin abstracţiune, adică aşa cum cunoaştem şi toate celelalte obiecte ale lumei externe? Prin urmare, ipoteza idealistă ca să nu cadă în solipsism, este constrânsă să părăsească premisa dela care plecase şi care erà neîndoelnică pentru ori şi cine; ea trebue să conceadă, că există mai multe conştiinţe reale, sau cel puţin o a doua conştiinţă reală, conştiinţa în genere, peste conştiinţa individuală. O a doua realitate însă fiind concedată, unitatea şi logica ipotezei idealiste nu mai rămân atât de solide, ca mai înainte. Atunci unităţile corpurilor externe, şi dimpreună cu acestea a naturei întregi, nu se mai pot explică prin unitatea unei conştiinţe şi anume a conştinţei concrete a fiecăruia, ci prin raportul mai multor conştiinţe... Aşa că atunci ajungem la o conclusie absurdă, şi anume la conclusia, că unitatea celui mai elementar obiect extern este mai depărtată de înţelegerea noastră, de cum este conştiinţa în genere, sau raportul dintre conştiinţele tuturor oamenilor. Şi atunci, natural, să pune pentru fiecare întrebarea: de ce obiectul extern să fie pentru mintea fiecăruia mai puţin real, de cum este o conştiinţă străină, a căreia înţelegere noi o stabilim totdeauna numai prin analogie?

Ipoteza idealistă este silită astfel, pentru a nu cădea în solipsism, să admită o derogaţiune la unitatea conştiinţei, şi anume în favoarea pluralităţii conştiin-

ţelor coexistente. Aceaşi derogaţiune se impune însă şi în favoare conştiinţelor succesive. Unitatea naturei urmează să fie pentru ea, nu numai o proiectare a unităţii conştiinţei actuale, ci şi a conştiinţei trecute, căci în fiecare din actele conştiinţei actuale se continuă, prin dispoziţiunile memorii, actele conştiinţei trecute. Cu aceasta de a doua derogaţiune, conclusiunile ipotezei idealiste devin încă şi mai inapceptabile. Cum s'ar puteà suprimà oare realitatea unităţii naturei şi înlocuì cu unitatea conştiinţei, când aceasta din urmă este ea însăşi aşa de puţin evidentă?

Ipoteza energetică are de partea sa avantajul de a evità asemenea greutăţi. Ea pune ca singura realitate absolută energia, în lăuntrul căreia s'ar cuprinde şi fenomenele de conştiinţă. Unitatea energiei este dovedită în mod inductiv, prin experienţele cari se fac asupra transformării formelor de energie, iar în mod deductiv ea este dovedită din postulatul uniformităţii naturii. Pe baza acestui postulat, şi cu legile cauzale ale fenomenelor pe cari le cunoaştem, ajungem la ipoteza unităţii de energie în univers. In această unitate se cuprinde, ca un caz special, formele energiei psihice.

Ipoteza energetică evită, în adevăr, greutăţile cari se opuneau ipotezei idealiste, dar în schimb ea întâlneşte altele tot aşa de mari. In primul rând, ea nu explică în mod mai mulţumitor caracterele de necesitate şi de universalitate ale ştiinţei, de cum făceau vechile filosofii dinainte de Kant. Unitatea energiei, ca ipoteză ştiinţifică este desigur o ipoteză superioară celorlalte ipoteze făcute până acum, dar ca ipoteza metafizică nu este de loc superioară ipotezei unităţii materiei sau a massei atomilor, făcute de filosofii de mai nainte. Rămâne apoi neexplicat, pentru ce postulatul uniformităţii fenomenelor naturii, fără de care ipoteza energetică nu se poate susţine, este un postulat valabil pentru lumea reală, şi nu este numai un postulat al raţiunii noastre. In sfârşit, greutatea cea mai mare care loveşte ipoteza energetică, este lipsa totală de explicare a raportului în care stau

energia psihică şi energia totală. Este energia psihică o formă parţială numai a energiei totale, şi se găseşte într'un raport de equivalenţă cu aceasta din urmă, întocmai cum se găsesc şi celelalte forme cunoscute de energie: căldura, travaliu mecanic, electricitatea, lumina, etc., sau este energia psihică un tot, care merge paralel cu energia cealaltă din fenomenele naturii? Atât în primul, cât şi în al doilea caz, ipoteza energetică încetează de a fi o ipoteză care să susţină identitatea dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei, căci în primul caz, identitatea face loc raportului de subordinaţiune, iar în al doilea caz, această identitate este pur şi simplu contrazisă.

Prin urmare, în sprijinul identităţii este de un folos tot aşa de mic ipoteza energetică, în formularea ei de mai sus, întocmai cum am văzut că este şi ipoteza idealistă. Ipoteza idealistă, când este consecvent argumentată duce la solipsism, iar ipoteza energetică duce la scepticism. Una şi cealaltă, nu ţin seamă de toate faptele cari se impun să fie explicate.

5. Rămâne să căutăm o a treia ipoteză, care să nu aibă unilateralitatea celor două precedente, dar care să ţină în acelaş timp seamă de premisele neîndoelnice dela cari pleacă ipoteza idealistă şi ipoteza energetică. Este neîndoios că nu există un alt mijloc de cunoaştere pentru om decât conştiinţa sa, şi că prin urmare asupra realităţii care va fi existând, datele conştiinţei sunt singurele cari decid, cum prea bine afirmă ipoteza idealistă; dar tot aşà de neîndoios este însă, că în afară de conştiinţă trebuie să mai existe cevà, fie măcar că acest cevà ar consistà în faptul, că sunt mai multe conştiinţe şi nu una singură, aşà că şi ipoteza energetică are dreptate afirmând realitatea unei energii în afară de conştiinţă. Pe lângă conştiinţă, trebue luat ca existent cevà care nu face parte din conştiinţă.

Acest dualism îl găsim dealtmintreli şi la Kant. Pentru Kant experienţa pe care o cunoaştem noi, este produsul percepţiunii simţurilor şi al formelor apriori

ale inteligenţei, sub înrâurirea însă a unui *ce*, în afară de conştiinţă. Acest ce, *lucrul în sine*, are rolul unei cauze destinată să rămână în veci necunoscută, fiindcă noi oamenii niciodată nu vom puteà cunoaşte decât datele conştiinţei noastre; dar cu toate acestea, deşi cauză necunoscută, acest ce, *acest lucru în sine* trebuie să existe, căci altfel cădem, zice Kant, în subiectivism pur.

Ipoteza pe care o căutăm noi, trebuie să învingă acest dualism, evitând totuşi absurditatea care ar rezultà din suprimarea sau a lucrului extern nouă, sau a conştiinţei, care ne este singurul mijloc de cunoaştere a realităţii. In aceea ce priveşte pe Kant, acesta nu s'a preocupat decât în mod incidental de învingerea acestui dualism. Kant a lăsat, până la sfârşit, să subsiste alături de lumea experienţei simţurilor,—lumea asupra căreia întindem cunoştinţele ştiinţifice, — şi o lume extra-experimentală, asupra căreia nu putem aveà nici o cunoştinţă ştiinţifică. Prima este supusă determinismului, şi deci apariţiunile sale pot fi prevăzute; a doua este afară din legea determinismului, şi deci cu ea începe domeniul libertăţii. Kant exprimă câteodată bănuială, că aceste două lumi pot fi, în cele din urmă, reduse la una singură; lămurit însă nu avem dela el nici o ipoteză în această privinţă.

După Kant imediat, nevoia înlăturării dualismului devine simţită. Cei mai apropiaţi urmaşi ai lui Kant fac cu toate acestea greşeala de a ajunge la înlăturarea dualismului, prin suprimarea pur şi simplu a *lucrului în sine*, şi cad astfel în subiectivismul de care Kant se ferise, cu drept cuvânt. Filosoful Fichte, între alţii, îşi face o laudă din aceea că el a suprimat pur şi simplu *lucrul in sine* al lui Kant, făcând ca şi necunoscuta cauză a percepţiunilor sensoriale să se explice printr'un fel de putere creatoare a conştiinţei, întocmai cum se explicau formele *a-priorì* ale intelectului [1]). Greşeala lui Fichte se continuă astăzi de ipoteza idealistă, sub denumirea de filosofie *ima-*

1) I. G. Fichtes, *Leben und literarischer Briefwechsel*, II, pag. 181.

nentă sau *conștienționalistă*. Asupra insuficienței acestei ipoteze nu mai revenim.

Invingerea dualismului trebuie încercată pe o altă cale, decât aceea a suprimării pur și simplu a unuia din termenii problemei. Trebuie văzut dacă nu cumva cei doui termeni ai problemei, cari ne par nouă a se găsi în antiteză, conștiința de o parte și lumea lucrurilor în sine de altă parte, nu sunt în fond aspectele uneia și aceleiași realități, care trece prin momente diferite; trebuie văzut, dacă cei doui termeni ai problemei nu pot fi explicați printr'o unitate superioară, în care antiteza lor se apără ca o relațiune logică.

Această cale a fost și ea încercată. Ea a dus la sistemele monismului psiho-fizic, cari se bucură de o mare răspândire în zilele noastre. Pe această cale vom încercà și noi să ajungem la ipoteza căutată.

Toate sistemele moniste contimporane admit, ca un fapt fundamental, pe care ele se sprijinesc, faptul evoluțiunii. Acest fapt trebue admis pentru ori și ce ipoteză viitoare. O realitate, care n'ar evoluà de loc, nu ar puteà fi cunoscută de mintea omenească; sau, în tot cazul, ea n'ar puteà formà cu această conștiință una și aceeași realitate. Conștiința omenească se desfășură evolutiv; această desfășurare chiar dacă ar fi o simplă iluziune subiectivă, ea totuși nu ar puteà să existe fără ca cevà să se schimbe și în afară de conștiință. Fie ele, fenomenele de conștiință, socotite ori și cât de superficiale față de adevărata realitate a lumei, ele n'ar puteà totuși să se desfășure izolat în cadrul universului. Aceasta ar și fi dela început cu neputință de gândit. Evoluțiunea realității este un fapt fundamental, nu numai pentru sistemele moniste, ci și pentru ori și ce Metafizică în genere. Din momentul ce nimic nu se schimbă în univers, nu poate nici conștiința să fie posibilă. Sau, dacă există conștiința cu diferitele ei schimbări, fără ca nimic să se schimbe în afară de ea, atunci nu ne rămâne decât, revenind la vechea reflecție a lui Descartes, să ne între-

băm: în ce scop toată această fantasmagorie a conştiinţei la care nu corespunde cevà real?

Faptul evoluţiunii este aşà dar o dată indispensabilă pentru ori şi ce filosofie care se ocupă cu explicarea raportului dintre conştiinţă şi realitatea externă. Acest fapt însă este indispensabil, întrucât este socotit ca fapt nu şi ca teorie a evoluţiunii. Ca fapt, evoluţiunea se confundă cu faptul de schimbare sau de modificare în genere, pe când ca teorie, evoluţiunea are un anumit înţeles după fiecare sistem filosofic. Adică în teoria evoluţiunii, intră faptul şi interpretarea faptului, pe când în faptul evoluţiunii intră numai constatarea pe care o facem, că nu se poate gândì o realitate din care ori şi ce schimbare sau modificare ar fi lipsind. Ca dată indispensabilă pentru filosofia monistă, trebue luat numai faptul, iar teoria faptului rămâne să se stabilească pe urmă prin argumentare. Această teorie şi diferă dela un filosof la altul.

In faptul evoluţiunii îşi găsesc sistemele moniste mijlocul cel mai prielnic pentru a demonstrà legătura dintre fenomenele energiei externe şi fenomenele conştiinţei. Prin evoluţiune, realitatea una şi aceeaşi, trece prin diferite faze, sau ià diferite aspecte, şi prin aceste faze sau aspecte sunt explicate apoi deosebirile dintre energia fizică şi conştiinţă. Bine înţeles, asupra felului cum se produce evoluţiunea, sistemele sunt foarte diferite între ele. Unele admit, că realitatea, cea una şi aceeaşi, îşi începe evoluţiunea sa dela o origină fizică şi continuă spre o energie psihică, iar altele admit că realitatea îşi începe evoluţiunea de-a dreptul dintr'o origină psihică şi numai treptat — sărăcindu-se cum zic unii — ià forma energiei fizice. Dar unele şi altele intră în aceiaşi categorie, întrucât admit, că realitatea, cea una şi aceeaşi prin evoluţiune, poate trece prin o fază psihică şi prin o fază fizică; că fizicul şi psihicul constituesc două momente diferite din istoria realităţii. Sistemele unei alte categorii admit din potrivă, că dela început există identitatea dintre psihic şi fizic, şi ele caută să explice deosebirea dintre aceste două, prin deosebirea de aspecte pe care o

prezintă realitatea. După acestea din urmă sisteme, privită dintr'un anumit punct de vedere, realitatea cea una și aceeași, are aspectul fizic și este supusă legei conservațiunii energiei fizice, iar privită din alt punct de vedere, aceeași realitate ià aspectul psihic și dă loc la fenomenele conștiinței. Intocmai cum pe suprafața externă a unei oglinzi sferice, zic partizanii acestor sisteme, imaginile lucrurilor se reflectă într'un fel, iar pe suprafața din năuntru, dacă persoana care privește s'ar așezà în centrul sferei, imaginile se reflectă într'altfel, tot astfel și cu fenomenele realității. Văzute pe suprafața externă a realității, toate fenomenele sunt manifestări fizice, iar aceleași fenomene, văzute de dinnăuntru, sunt manifestări de conștiință. Energia fizică și conștiința sunt dar două aspecte deosebite ale uneia și aceleiași realități.

Sistemele din această de a doua categorie au, evident, o superioritate față de sistemele din prima categorie, prin aceea că ele nu mai sunt nevoite să explice trecerea dela fizic la psihic, sau invers, căci ambele aspecte ale realității sunt date de ele dela început împreună; dar aceste sisteme au, în schimb, desavantajul de a fi ușor de confundat cu sistemele dualismului. Intre fizic și psihic nu se vede la ele, că ar fi existând un raport, decât prin ajutorul comparațiunilor; de îndată ce asupra acestui raport se face o teorie mai precisă, atunci se pierde paralelismul aspectelor și se intră în sistemele din prima categorie. Ipoteza identității inițiale a psihicului cu fizicul, pe baza uneia și aceleiași realități, trebue totuși menținută, fiindcă ea ne apără de multe dificultăți și în primul rând de dificultatea de a explicà cum din energia fizică se desvoltă energia psihică, fără ca suma constantă a celei d'intâiu să scadă, sau invers, cum din energia psihică rezultă o energie fizică, fără ca suma acesteia să crească. Ipoteza identității dela început a fizicului cu psibicul trebue menținută, dar trebue dată o altă explicare raportului dintre fizic și psihic, căci explicarea cu cele două aspecte paralele nu este câtuși de puțin suficientă.

6. Fizicul şi psihicul nu încep a se deosebì în realitatea care este dată dela început, decât cu primele schimbări ale acestei realităţi. O realitate neschimbătoare, adică, o realitate în perfect echilibru, nu este nici fizică, nici psihică, fiindcă ea nu dă loc la nici un fenomen. Atât fenomenele fizice, cari duc la principiul conservaţiunii energiei fizice, cât şi fenomenele de conştiinţă, cari constituesc aspectul de al doilea al realităţii, nu încep să existe decât cu ruperea perfectului echilibru al realităţii originare. Din momentul ce se petrece ceva în această realitate, din momentul acela are loc şi fenomenul. Conştiinţa n'ar fi fără ca ceva să se schimbe în realitate; de asemenea nici energia fizică. Acum întrebarea este, în ce a consistat diferenţele de schimbare în realitatea originară, pentru ca şi fenomenele, cari au urmat, să se diferenţieze în fenomene fizice şi în fenomene psihice? Schimbările, cari s'au produs în realitatea originară, au trebuit dela început să prezinte două aspecte deosebite, căci altfel nu s'ar fi produs nici dublul aspect al fenomenelor. Dacă schimbările produse în realitatea originară ar fi fost dela început îndreptate într'o singură direcţie sau în direcţii mai multe, atunci şi fenomenele cari au rezultat, ar fi fost de o singură categorie, sau de mai multe categorii. Este evident, că se poate concepe şi ipoteza, că fiecare fenomen în parte, ar puteà fi legat de o schimbare *suigeneris* în realitatea originară, dar în cazul acesta n'am mai aveà, noi oamenii, o ştiinţă; căci atunci fenomenele, începând cu acelea ale conştiinţei noastre, ar fi inreductibile unele la altele. Toate fenomenele însă le reducem noi la două categorii, la fizic şi la psihic; cum să ne explicăm acest dualism?

Să trecem la această explicare, prin mijlocirea următoarei argumentări pur teoretice. Vom venì mai pe urmă şi cu o argumentare bazată pe fapte; deocamdată însă să netezim cât se poate mai bine drumul nostru, în mod teoretic.

Am luat, ca un postulat al monismului, faptul că realitatea, cea una şi aceaşi, trece printr'o evoluţiune.

Să supunem această evoluţiune, care am văzut că nu consistă decât în faptul general al unei oarecare schimbări, la o experienţă mintală. Să presupunem că X, realitatea, cea una şi aceaşi, este în evoluţiune şi se găseşte într'un moment oarecare, t. Asupra naturei evoluţiunii nu facem nici o presupunere, ci presupunem numai că realitatea n'a rămas în momentul dat t, ci a mers mai departe şi se găseşte acum în momentul $t+dt$. Să încercăm în minte acum, ca să readucem din nou realitatea X, la starea ei din momentul trecut t: adică să ne imaginăm o schimbare inversă care se readucă pe X din momentul $t+dt$, prin scăderea lui $-dt$, iarăşi în momentul iniţial t. Este această readucere mai întâi, cu putinţă? Desigur, întrucât dăm realităţii X un înţeles strict matematic. Nimeni nu se îndoieşte că $X+(dt-dt)=X$. Realitatea noastră, întrucât primeşte un adaos şi în urmă pierde acest adaos, revine ca noţiune matematică, din nou la starea ei primitivă. Dar dacă realitatea X nu este luată ca noţiune matematică, ci este luată ca o noţiune înrudită cu noţiunea energiei experimentale, ce să petrece atunci? Presupunem că ea, realitatea, ar consistà într'o sumă de atomi materiali. Atomii s'au deplasat şi apoi au revenit exact la locurile dela început. S'a schimbat realitatea? In cazul acesta, nu. Dar dacă realitatea consistă nu într'o sumă de atomi, ci în elemente de energie fizică? Energia fizică are diferite forme. Să luăm în parte pe fiecare dintre ele. Realitatea ar consistà acì în căldură; acì în lumină; acì în magnetism; acì în energie chimică, etc., sau în toate împreună; a suferit această realitate o schimbare, după o revenire a ei exact în sens invers; s'a alterat ea prin cevà? Dacă revenirea este exact inversă desigur că nu. Să înţelege, că de fapt, în experienţă este aproape imposibil ca revenirea să poată fi făcută exact. Transformarea energiei nu este niciodată perfect reversibilă în experienţele noastre, căci totdeauna rămâne un rest care se pierde. Dar acì nu este vorba de o experienţă reală, ci de o experienţă ideală. In o experienţă ideală nimic nu ne opreşte să admitem că re-

venirea realităţii asupra schimbărilor sale ar puteà fi absolut exactă. Prin urmare, nimic nu ne împedică să admitem, că o realitate care ar fi constituită dintr'o formă sau din toate formele energiei fizice, ar puteà să revină la o stare identică cu aceea de mai nainte, dacă schimbările prin cari ea a trecut s'au repetat în mod invers şi identic spre starea iniţială. In experienţa această ideală realitatea se confundă cu o mărime matematică descompusă în mai multe mărimi. Fiecare schimbare a realităţii a fost cauza echivalentă a unui efect, care la rândul său a devenit cauza echivalentă a unui alt efect şi aşa mai departe. Se interveteşte direcţiunea schimbărilor, atunci aceeace erà mai nainte efectul unei cauze, devine acum cauză, iar cauza de mai nainte devine efect; realitatea rămâne aceeaşi. Este indiferent că scriu A=a+b+c+d, ori A=d+c+b+a; ordinea schimbărilor nu adaogă şi nici nu scade nimic la cantitatea totală.

Acum să lăsăm experienţa ideală şi să ne apropiem de experienţa reală. Oare o realitate, care a trecut prin anumite schimbări şi care în urmă a revenit (cât de exact asupra acestor schimbări), să fie ea tocmai exact identică cu o realitate care a stat dela început într'un perfect echilibru? Cevà pare că ne îndeamnă să răspundem nu. Realitatea care a revenit are în ea cevà schimbat. Dar ce să fie oare schimbat în ea; căci, după cum am zis, suma energiei, în cele două stări ale realităţii, este perfect aceaşi, toate transformările prin care realitatea a trecut într'un sens s'au reprodus identic în sensul invers? Cevà schimbat totuşi este în ea, ne spune bunul simţ! Incă odată adăogăm, că noua stare este perfect identică cu starea iniţială dela care realitatea îşi a început evoluţiunea sa. Este la mijloc poate o eroare a bunului simţ? Nu.

In adevăr, acel ceva schimbat, pe care îl afirmă bunul simţ, iese la iveală pe deplin, de îndată ce facem ca realitatea, odată revenită la starea sa iniţială, să evolueze din nou. Atunci adevărul, afirmat de bunul simţ,

iese la lumină. Realitatea având să evolueze din nou, nu va alege indiferent ori ce direcţie, ci *dacă condiţiunile celelalte vor fi aceleaşi, noi suntem convinşi, că ea va alege direcţia în care a mai fost.* Această convingere a noastră este sprijinită pe întreaga noastră experienţă ştiinţifică. Mai mult decât atât: contrarul acestei convingeri ni se pare absurd, atât de înrădăcinată este convingerea pe care o exprimă bunul simţ. Realitatea la prima sa evoluţiune a putut să ia indiferent ori şi ce direcţie, căci noi nu putem să ne ridicăm cu mintea până la înţelegerea acestei direcţiuni originare a realităţii, dar, odată direcţiunea aceasta luată, dacă realitatea revine la prima sa stare şi este pe calc de a evoluà din nou, noi nu putem înţelege cum ea ar puteà să nu repete direcţia primitivă. Ca să înţelegem abaterea dela vechea direcţie, trebue să recurgem la postularea unei cauze speciale, care să se opună repetării. Prin urmare, tendinţa spre repetare este de drept, şi nu se poate ocolì decât prin o cauză specială. Dar dacă ea nu se poate ocolì, decât opunându-i o cauză specială, atunci ea, tendinţa, consistă în ceva pozitiv. Din faptul că realitatea a evoluat într'o direcţie a rămas ceva, aşà cum afirmă bunul simţ; a rămas o tendinţă anticipatoare în favoarea vechei direcţiuni luate. Această tendinţă, pe care acì o bănuim numai ipotetic, se confirmă însă prin experienţă. Această experienţă este chiar aşa de obişnuită, încât ea produce în mintea noastră o constrângere logică de valoarea unui principiu fundamental.

7. Să recapitulăm acum argumentarea de mai sus.

Evoluţiunea realităţii am admis-o dela început ca un postulat al filosofiei moniste. Prin această evoluţiune, realitatea se desfăşură în fenomene fizice şi fenomene de conştiinţă. Când considerăm această realitate ca o noţiune pur matematică, atunci ordinea în care se desfăşură fenomenele realităţii este perfect reversibilă. Evoluţiunea petrecându-se mai întâiu într'un sens, şi apoi ea revenind în sensul invers, starea de a doua, la

care a revenit realitatea, este absolut identică cu starea dintâiu dela care a plecat. Realitatea $= a + b + c + d = d + c + b + a$. Aceasta, în cazul când realitatea este considerată ca o noţiune matematică, adică când între momentele evoluţiunii se poate considerà că există o perfectă egalitate. Când considerăm însă realitatea ca o noţiune fizică, atunci ordinea fenomenelor ei nu mai este perfect reversibilă. Bunul simţ ne spune, — şi bunul simţ este în acord cu întreaga noastră experienţă, — că din faptul direcţiunii pe care a avut-o realitatea într'un sens, rămâne cevà, care trebuie biruit înainte de ce evoluţiunea să-şi schimbe direcţiunea. Acest cevà, care rămâne după revenirea evoluţiunii asupra direcţiunii în care ea a fost odată, este un fel de tendinţă anticipatoare în favoarea vechii direcţiuni. Evoluţiunea, prin faptul că a fost într'o direcţie, a câştigat oarecum o adaptare, sau o obişnuinţă în spre aceeaşi direcţie, şi noi nu putem concepe cum ea, dacă ar fi să revină perfect în aceleaşi condiţiuni ca mai nainte, n'ar repetà direcţia pe care a mai avut'o. Ca să înţelegem schimbarea de direcţie, mintea noastră trebue să recurgă la iscodirea unei cauze speciale care să se opună vechii direcţiuni. Cu un cuvânt, tendinţa anticipatoare de care vorbeam indică direcţiunea minimului de resistenţă a direcţiunii; această direcţiune este luată de oricâte ori nu există o cauză specială care să i se opună.

Să facem un pas mai departe şi să vedem, ce ar rezultà pentru înţelegerea fenomenelor din natură, dacă am luà drept criteriu deosebirea între cele două experienţe făcute mai sus. Deoparte avem experienţa ideală, în care nu se ţine seamă de anticipaţiunile rămase în realitate în urma evoluţiunii sale trecute, şi în care realitatea este luată ca noţiune matematică; iar de cealaltă parte, avem experienţa obişnuită nouă, în care se ţine seamă de acel cevà rămas în realitate din evoluţiunea trecută, şi în care realitatea este luată ca o noţiune înrudită celor câştigate de noi prin experienţa ştiinţifică. Ce rezultat ar puteà să ne deà, pentru înţelegerea fenome-

nelor naturii, aceste două experienţe? O clasificare a acestor fenomene în două grupe distincte de sigur că nu, căci toate fenomenele naturii, fără deosebire, pot intrà atât în prima cât şi în a doua experienţă. In prima experienţă ele intră cu toate, întru cât facem abstracţie de tendinţele anticipatoare asupra evoluţiunilor viitoare, şi le considerăm numai sub punctul de vedere al 'prezentului, adică izolate de ori şi ce determinări în timp; iar în a doua experienţă intră iarăşi ele cu toate, întrucât le considerăm în legătură cu aceea ce a fost înaintea lor şi cu aceea ce are să fie după ele. Nu la o clasificare dar ne poate duce deosebirea celor două experienţe. Această deosebire ne poate duce însă la două aspecte diferite ale fenomenelor, şi anume: la aspectul pe care acestea îl prezintă, când sunt considerate ca izolate de istoria evoluţiei totale; şi la aspectul pe care acestea îl prezintă, când sunt considerate ca determinate de evoluţiunea din trecut a realităţii totale. In primul aspect, se face abstracţiune de anticipaţiunile asupra viitorului, pe cari le îngrămădeşte scurgerea timpului, şi se judecă fenomenele naturii în unităţi izolate, de sine stătătoare; iar în al doilea aspect, se face atenţiune tocmai la anticipaţiunile pe cari le-a îngrămădit trecutul, şi se judecă fenomenele naturii ca manifestările unei tendinţe de adaptare spre o direcţiune. Fenomele sunt aceleaşi, în fond, numai că ele sunt privite din două perspective deosebite. In primul caz ele sunt privite ca fenomene tipice, în veci nealterabile; în al doilea caz, ele sunt privite ca fenomene de tranziţie spre realizarea unor fenomene finale. In primul caz, suma totală a fenomenelor naturii se poate descompune în fenomene elementare şi fiecare fenomen elementar al ei, se poate privi în parte ca un simbol al uniformităţii naturii, pe când, în al doilea caz, descompunerea sumei totale nu se poate face decât păstrându-se raportul între sumă şi parte, şi amintind la explicarea fiecărui fenomen în parte rolul pe care îl are restul totalităţii fenomenelor. Un strop de apă, bunioară, privit sub primul aspect, este un fenomen tipic, care se poate perfect reprezintà prîntr'o

formulă matematică de sine stătătoare, dar ca fenomen privit sub al doilea aspect, el este purtătorul unei tendinţe care se armonizează cu direcţia pe care o are evoluţiunea sumei totale de fenomene; el este un factor care se explică prin mediul totalităţii. Deoparte, în primul aspect, circuitul fenomenelor apare fără sens, fiindcă este veşnic acelaş; de altă parte, în al doilea aspect, circuitul fenomenelor apare cu sens, fiindcă el nu revine niciodată acelaş, ci totdeauna cu un plus de tendinţe anticipatoare asupra viitorului.

Ne oprim deocamdată acì. Cine nu simte că, sub cele două aspecte, unitatea fenomenelor naturii ià caractere cu totul deosebite? În primul aspect, unitatea fenomenelor pare susţinută de unitatea unei substanţe materiale, sau de unitatea unei sume de energii, în veci constante; pe când, în al doilea aspect, unitatea fenomenelor pare susţinută de o direcţiune, sau de un scop final. In primul aspect, avem un circuit închis al cauzalităţii fenomenelor, în care toate sunt de mai 'nainte prevăzute; pe când în al doilea aspect, avem circuitul fenomenelor rămas deschis la un capăt, şi în care prevederea este in veci nesigură. Nu sunt oare acestea cele două aspecte, în cari ne apar fenomenele naturei ca fizice şi psihice?

8. A fost o vreme, când deosebirea fenomenelor sufleteşti de fenomenele fizice, erà căutată în originile lor deosebite. Se presupuneà că fenomenele sufleteşti au la origină un suflet, iar fenomenele fizice (adică celelalte fenomene naturale) au la origină o materie, sau o forţă. Această vreme o putem considerà ca trecută. Cu cât omul de ştiinţă a pătruns mai adânc în analiza deosebitelor grupe de fenomene, cu atât el şi-a făcut mai mult convingerea, că fenomenele se aseamănă aşà de mult între ele, că nu este loc pentru origini deosebite. Fenomenele sufleteşti se leagă cu fenomenele vieţii în general, iar acestea cu fenomenele fizice. Nu este nici un loc unde să intervină o origină sufletească deosebită. Fenomenul cel mai înalt de conştiinţă, apercepţiunea, urmă-

rit până la origina sa se perde în fenomenul asimilării organice, şi împreună cu acesta în fenomenele obişnuite chimice, iar de acì şi mai departe se pierde în fenomene mai generale. Nu este în circuitul fenomenelor un singur moment, în care să se poată aşezà o despărţire hotărîtă. Sufletul, viaţa, materia, etc. sunt noţiuni de generalizare, cu cari să scoate în evidenţă anumite aspecte ale fenomenelor, iar nu pentru a explicà origina diferită a fenomenelor. Acelaş fenomen, văzut dintr'un punct de vedere, este un fenomen chimic; din alt punct de vedere este un fenomen fisiologic; şi din alt punct de vedere este un fenomen sufletesc, etc. Toate fenomenele sunt date, de altmintreli, în conştiinţa noastră, fără o clasificare a lor după originà. In mintea omului naiv, adicà a acelui ignorant în ale ştiinţei, natura fenomenelor să confundă între ele: stările lui de conştiinţă sunt deopotrivă de fizice şi de psihice. Numai mai târziu, printr'o îndelungată experienţă, şi mai ales prin mijlocirea cuvântului, s'au stabilit deosebiri şi chiar contraste între stările conştiinţei. Omul se descoperă pe sine, ca fiind cu un suflet, numai târziu, prin îndelungă experienţă. La început, până ce analiza ştiinţifică nu a intervenit, nici nu se pune problema raportului dintre psihic şi fizic. Dar şi după eliminarea discuţiunii asupra originei, nu este mai puţin adevărat, că problema rămâne tot aşa de puţin resolvită. Cele două aspecte principale ale fenomenelor trebuesc explicate şi în cazul, când ele nu suntdatorite unor origini deosebite. In acest caz mai ales, fiindcă înlăturarea discuţiunii asupra originei sporeşte tocmai curiozitatea celui care caută un răspuns la eterna problemă a Metafizicei. Dacă nu există un suflet deosebit de materie, ce există cu toate acestea în firea conştiinţei noastre, pentru ca această conştiinţă să deosibească între cele două aspecte ale fenomenelor şi să pună chiar între ele un contrast, care este apoi aşa de bogat în consecinţe? De ce eterna enigmă a individualităţii şi a personalităţii omeneşti, când de fapt şi aceste două ar trebuì considerate ca fenomene naturale, fără

valoare proprie? De ce se desvoltă atunci conştiinţa omenească pe o cale atât de complicată? Pentru ce lupta între adevăr şi minciună? pentru ce suişul şi coborîşul activităţii morale? pentru ce goana după himere şi după ideal, când realitatea, fiind una şi aceeaşi, desvoltarea conştiinţei omeneşti ar trebuì să aibă uniformitatea ori şi cărui fenomen al naturii?

Ar fi un răspuns foarte comod la toate aceste întrebări, negarea cu desăvârşire a unuia dintre cele două aspecte şi cu preferinţă a celui psihic care produce complicaţiuni. Dar un asemenea răspuns, cum am văzut şi mai sus, este insuficient. Nu se poate negà aceea ce experienţa confirmă în fiecare moment. Aspectul uniformităţii şi aspectul finalităţii fenomenelor sunt confirmate la fie ce pas. Fiecare fenomen, luat într'un sistem izolat, pare a reprezintà un fenomen tipic uniform; dar acelaş fenomen, luat în dependenţă cu restul totalităţii fenomenelor, pare a aveà o finalitate. Aceste două aspecte se regăsesc de o potrivă confirmate şi în cele două mari principii ale Fizicei: principiul conservaţiunii energiei şi principiul entropiei. Principiul conservaţiunii energiei unifică fenomenele naturii din punctul de vedere al actualităţii acesteia, adică întrucât se face abstracţiune de direcţiunea succesiunii; pe când principiul entropiei unifică aceleaşi fenomene din punctul de vedere al istoriei pe care o are totalitatea. Aceste două principii se pot regăsì, dealtmintreli, în toate ştiinţele speciale, fiindcă ori şi ce fenomen al naturii poate fi studiat din punctul de vedere al unei totalităţi constante, şi din punctul de vedere al unei totalităţi care se desfăşură într'o direcţiune. Cu mult mai logic este răspunsul filosofiei moniste, care în loc de a negà pur şi simplu unul dintre cele două aspecte, se încearcă să le explice pe amândouă, ca deopotrivă de necesare pentru realitate. Dàr în răspunsul acestei filosofii, greutatea cea mare este conciliarea dintre unitatea pe care o oferă fenomenele privite din punctul de vedere al repeţirii lor uniforme, şi unitatea pe care o oferă aceleaşi fenomene din punctul de vedere al

finalităţii lor. Prima unitate postulează o realitate constantă, pe când cea de a doua unitate postulează o realitate care se desfăşură spre o ţintă necunoscută. Monismul trebue să arate cum se adună şi se contopesc la un loc aceste două unităţi diferite. Aceleaşi fenomene, sub primul aspect, ne apar ca perfect determinate în circuitul lor cauzal, iar sub al doilea aspect ne apar ca nedeterminate, adică, oarecum, libere. Ceva încă mai mult. Deşi fenomenele toate, câte sunt în realitate, sunt primitoare de ambele aspecte, totuşi, ştiinţa nu le are în aceeaşi perspectivă. Unele dintre ele sunt aşezate exclusiv în unitatea d'intâiu, adică în unitatea constantă a realităţii, pe când altele sunt împinse exclusiv în unitatea de a doua, adică în aceea a libertăţii. Deşi faptul cel mai elementar al materiei, studiat de un fizician, este şi el, din punctul de vedere al entropiei, un fapt istoric pentru evoluţiunea totală a universului, totuşi Fizica nu reţine despre el decât legea ce-l caracterizează, întrucât faptul este considerat ca unul care se repetă în veci acelaş, pe când un alt fapt elementar, dar acela luat din conţinutul conştiinţei omeneşti, se studiază cu desăvârşire din alt punct de vedere. Acest de al doilea fapt se studiază de ştiinţa sufletului şi de ştiinţele istorice, întrucât el corespunde unei adaptări sufleteşti, şi unei finalităţi [1]). Monismul trebue să arate, că toate aceste deosebiri nu împedică totuşi unitatea fundamentală a realităţii. Sub cele două aspecte se ascunde aceeaşi, una şi singură realitate. Peste cele două unităţi constatate de ştiinţă, este o unitate şi mai mare, care le explică pe

1) Pe această deosebire se fundează clasificarea dintre ştiinţele naturale şi ştiinţele istorice sau culturale. Ştiinţele naturale sunt ştiinţe cari constată legile de repetiţiune ale fenomenelor, — fenomenele fiind luate aci ca fenomene tipice, pe când ştiinţele istorice şi culturale se ocupă de valoarea, pe care o reprezintă fenomenele din punctul de vedere al unei finalităţi. şi aci fenomenele sunt luate ca fenomene individuale. Comp.: W. Windelband, *Präludien* (1883), *Naturwissenschaft und Geschichte* (1894); W. Wundt, *Logik der Geisteswissenschaften* (2 Aufl. 1895); H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896—1902), *Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft* (1899); A. D. Xenopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire*, (1899).

amândouă. Dar cum şi unde, să descoperim această realitate, care se ascunde minţii noastre, şi care dă unitatea cea superioară? Să o căutăm *în afară* de universul cunoscut, sau *înăuntrul* acestui univers? Monismul cel vechiu a înclinat să caute această realitate în afară, iar monismul cel nou înclină să o caute înăuntru.

Monismul cel vechiu are de partea sa un argument scos prin analogie din experienţa practică. In experienţa practică nepotrivirile cari se constată între aspectele unui lucru, se explică prin prezenţa unui al doilea lucru din afară. Aşà se explică aspectele de lumină şi întunerec, pe cari le prezintă un lucru, prin prezenţa unui al doilea lucru luminos care stă în afară. De partea monismului vechiu s'ar puteà aduce apoi şi alte argumente scoase din istoria ştiinţei. Aşà, bunioară, ar fi cel următor, care îi poate servì în chip admirabil. Inainte de descoperirea lui Copernic, fenomenele de mişcare după suprafaţa pământului se studiau, fără să fie puse în relaţiune cu soarele. Să ne închipuim că descoperirea lui Copernic ar fi întârziat cu câteva secole; ce s'ar fi întâmplat atunci? Oamenii de ştiinţă ar fi continuat să studieze fenomenele de mişcare fără să bănuiască de loc legea gravitaţiunii spre soare. Mecanica lui Newton ar fi fost o mecanică geocentrică, adică o mecanică, în care centrul pământului ar fi fost centrul gravitaţiunii. In aceste condiţiuni fenomenele de mişcare ar fi apărut oamenilor de ştiinţă sub două aspecte. Un aspect uniform şi regulat, acela care ar fi rezultat din influenţa gravitaţiunii exercitate de centrul pământului, şi un al doilea aspect, care ar fi părut foarte curios. Oamenii de ştiinţă ar fi constatat că toate fenomenele de mişcare după suprafaţa pământului manifestă, pe lângă repetiţiunea lor, o anumită tendinţă, adică o anumită direcţie. Cicloanele, spre pildă, nu se întorc indiferent în orice direcţie, ci numai într'o direcţie; apoi oscilaţiunile pendulului nu păstrează acelaş plan, ci planul lor se învârteşte totdeauna în aceeaşi direcţie, etc. Oamenii de ştiinţă, cu cât ar fi făcut mai numeroase măsurători, cu atât ar fi constatat că această abatere dela

regularitate este comună tuturor fenomenelor. Ce ar fi rezultat atunci, dacă descoperirea lui Copernic ar fi întârziat încă mult timp? Ar fi rezultat introducerea în ştiinţa Mecanicei a două puncte de vedere deosebite. Un punct de vedere ar fi fost acela al gravitaţiunii terestre, şi al doilea punct acela al adaptării fenomenelor la ceva necunoscut. Descoperirea lui Copernic a venit însă la timp, şi cu ea a dispărut deosebirea dintre cele două aspecte. Copernic demonstrând că pământul se învârteşte împrejurul soarelui, a făcut posibilă o Mecanică unitară. In locul pământului s'a aşezat soarele drept centru al gravitaţiunii, şi atunci toate fenomenele de mişcare, au apărut deopotrivă de regulate şi de uniforme [1]).

De ce n'ar fi tot astfel cu cele două aspecte: fizic şi psihic? Aceea ce ne apare nouă, în fenomenele vieţii şi în fenomenele sufleteşti, ca fiind o tendinţă spre adaptare, sau ca fiind o tendinţă finalistă, de ce nu s'ar explică oare prin prezenţa unui ceva, necunoscut încă, dar existent în afară de univers? Un corp *Alfa*, să zicem, ar influenţà asupra tuturor fenomenelor cunoscute, şi ar produce perturbaţia, care nouă ne apare ca o finalitate. Intocmai cum existenţa soarelui explică direcţiunea fenomenelor de gravitaţiune, cari se petrec pe suprafaţa pământului, tot de asemenea existenţa unui corp *Alfa* ar explică entropia totalităţii fenomenelor din universul care ne este cunoscut. Şi în loc de corpul *Alfa*, de ce n'am zice: *Dumnezeu?* Acest *Dumnezeu*, de dincolo de univers, prin influenţa sa, ar dà fenomenelor naturii un curs şi un scop. Cum întronarea soarelui în centrul gravitaţiunii fenomenelor de mişcare a dat acestor fenomene o unitate ştiinţifică, tot astfel ar fi şi cu întronarea lui *Dumnezeu*. *Dumnezeu* ar dà unitatea supremă, înlăuntrul căreia s'ar puteà stabilì o corelaţiune între fizic şi psihic, între circuitul cauzalităţii mecanice şi evoluţia finalistă. Dar pe *Dumnezeu* nu-l vedem, pe când pe soare îl vedem! Acesta nu este o obiecţiune! Nici soarele nu erà văzut,

1) Comp. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, pag. 139—140.

prin prisma ştiinţei, înainte de Copernic. Şi soarele erà inexistent pentru Mecanică, înainte de timpurile noastre! De ce n'ar fi astfel şi cu *Dumnezeu?* Probabil, că el există, dar noi nu-l vedem. El este prea luminos ca să-l putem vedeà direct, şi de aceea vedem numai aspectele cari se produc prin lumina lui: vedem un aspect mai luminos şi un aspect mai întunecos al lucrurilor, pe cari le numim apoi aspectul psihic şi aspectul fizic!

9. Alături de monismul care înclină să explice unitatea fenomenelor prin existenţa unui ceva în afară de universul cunoscut, este monismul care încearcă această explicare prin mijlocirea cauzelor care se găsesc înăuntrul fenomenelor cunoscute minţei omeneşti. Acest de al doilea monism, adâncind gândirea în înfăţişările fenomenale, vreà să obţină secretul realităţii, pe care celalt monism vreà să-l obţină lărgind orizontul de gândire dincolo de hotarele universului cunoscut. In sistemul monismului precedent, unitatea fenomenelor este mijlocită prin ipoteza unui ceva, în afară de univers. Acest ceva din afară, — Dumnezeu sau corpul Alfa, — este punctul fix, din înălţimea căruia, mintea omenească îmbrăţişează într'o singură unitate cele două aspecte ale fenomenelor. Ipoteza acestui ceva, care se găseşte afară, este desigur de mare ajutor pentru înlesnirea soluţiunei moniste; dar este ea şi legitimă? Un ceva în afară de univers, cum să ni-l închipuim? Care este raportul dintre realitatea acestui ceva şi realitatea universului nostru? Din nou, aşa dar, o altă problemă, întru nimic mai uşoară ca problema dualismului din fenomenele universului cunoscut. Ca să rezolvim această nouă problemă, trebue să recurgem din nou la găsirea unui alt punct fix şi mai îndepărtat. Dar până unde poate merge continuu depărtarea? Să nu fie oare fixitatea aceasta, după care gonim dincolo de hotarele universului, o simplă *fata morgana* a minţii noastre, o iluzie înfăptuită prin analogie după o experienţă discutabilă? Desigur. Ori şi cât ne depărtăm gândul peste univers la ceva fix, totuşi, nu ajungem. Din-

colo, şi iarăşi dincolo, are să rămână în veci ceva de descoperit.

Unitatea pe care o căutăm, nu poate veni decât din constituţia lăuntrică a universului. Dumnezeul despre care vorbeam mai sus dacă există, trebue să existe în univers, şi nu în afară de univers; căci în afară de univers, nimic nu este definit şi stabil. Aceea ce mintea noastră presupune că ar fi existând dincolo de univers, este o iluzie produsă prin contrast. Fixitatea de dincolo de univers este contrastul relativităţii după pământ. Unitatea văzută din depărtarea cerului este, de fapt, o creaţiune a minţii; căci după corpul *Alfa*, tot un ochiu omenesc priveşte spre universul cunoscut, precum şi în puterea lui Dumnezeu, tot logica omenească se manifestă. Nu este în afară de universul cunoscut, ci înăuntrul acestui univers, ultima raţiune a celor două aspecte ale fenomenelor. Dar şi acì o altă greutate. In lăuntrul universului cunoscut, totul este într'o continuă desfăşurare! In virtutea principiului entropiei, universul cunoscut nu trece de două ori prin aceeaşi poziţiune; toate fenomenele lui sunt îndreptate într'o direcţiune; cum dar se va găsì acì fixitatea de care are nevoie ştiinţa unităţii fenomenelor? Există în această desfăşurare a universului un ceva fix, un substrat real, care să unifice fenomenele fizice cu fenomenele psihice? Un singur răspuns pot aveà toate aceste întrebări, şi anume: răspunsul sugerat de filosofia lui Kant. Punctul fix pe care îl căutăm, nu poate să fie decât în conştiinţa noastră. Prin fixitatea acestei conştiinţe, universul întreg are o dreaptă şi o stângă, un sus şi un jos; această conştiinţă dă coordinatele fixe ale fenomenelor. Această conştiinţă este condiţiunea necesară a tuturor fenomenelor, căci întreg cuprinsul universului este în acelaş timp şi cuprinsul conştiinţei; tot ce există, există pentru noi ca un produs al conştiinţeì. Cu acest răspuns, nu revenim însă din nou la filosofia lui Kant, şi la soluţia idealistă, a cărei insuficienţă a fost recunoscută? Intr'un singur caz nu: întrucât evităm să definim conştiinţa în modul în care o defineşte Kant, şi după el

şi monismul idealist. Kant şi idealiştii de după dânsul, au meritul de a fi indicat conştiinţa ca principala latură a problemei, dar ei n'au dat o soluţiune definitivă fiindcă asupra conştiinţei însăşi aveau numai o ştiinţă superficială. Atât Kant, cât şi idealiştii de după el, n'au cunoscut conştinţa reală, ci numai o conştiinţă redusă la câteva funcţiuni formale. Ei au făcut chiar greşeala, — Kant în primul rând, — să opună aceste funcţiuni formale celorlalte funcţiuni ale conştiinţei, şi astfel să-şi închidă cu desăvârşire drumul spre o soluţiune. Ştiinţa conştiinţei reale i-ar fi ajutat să găsească o asemenea soluţiune satisfăcătoare, şi le-ar fi complectat opera, pe care tot ei o indicaseră prin intuiţiuni geniale.

Constiinţa omenească, — aşà cum o înţelegem noi astăzi — nu este o oglindă pasivă, nici o conştiinţă transcendentală; nu este apoi un epifenomen care se adaogă, ca o lumină venită din altă lume, peste fondul unei lumi materiale, ci este rezultatul sintetic al evoluţiunii prin care a trecut întreaga energie universală. Conştiinţa actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanţul acestei evoluţiuni universale! Ea, ultima verigă, a fost cu putinţă numai după ce lanţul evoluţiunii întregi se împlinise până la dânsa. In clipa de timp în care ne găsim noi, conştiinţa omenească este constituită: dintr'o zonă luminoasă, în care se asociază şi se unifică funcţiunile neuronilor cari se găsesc în centri corticali ai creierului mare, şi dintr'o zonă întunecată, în care se asociază şi se unifică funcţiunile multor alţi neuroni cari se găsesc în diferiţi centri sub corticali şi medulari. Zona cea întunecată nu este zona funcţiunilor inferioare, ci este zona funcţiunilor automate, adică a funcţiunilor cari s'au adaptat în chip perfect la scopul lor. Odinioară, pe când nu existau centri corticali, ea erà zona cea luminoasă. Când şi când, funcţiunile din zona întunecată, ajung să mai pătrundă în zona luminoasă, dar numai atunci când funcţiunile acestea sunt împiedicate în automatismul lor, adică în cazurile patologice. Zona cea întunecată este zona cea adâncă în care nu se mai poate distinge ce este

şi ce nu este, dar care nu mai puţin există şi formează condiţiunea necesară a celeilalte zone venită în urmă. Vieaţa vegetativă cu multiplele ei funcţiuni; precum şi dispoziţiunile reflexe şi emoţionale; toate funcţiunile organice de adaptare ale individului la mediu, sunt coordonate şi executate prin mijlocirea centrilor subcorticali şi medulari, cari se găsesc în zona întunecată. Dacă nu ar fi activitatea permanentă a acestor centri, nu ar fi cu putinţă nici activitatea centrilor corticali; iar zona luminoasă s'ar scoborî atunci spre funcţiunile automate. Cu zona întunecată nu s'a sfârşit însă lanţul de condiţionare al conştiinţei. Inaintea funcţiunilor automate din centri subcorticali şi medulari, a trebuit să fie funcţiunea de asimilare a materiei organice; sub zona întunecată a activităţii automatice nervoase se întinde zona şi mai întunecată a fenomenelor chimiei organice. Şi nici cu aceasta nu s'a terminat. Sub funcţiunea de asimilare stă funcţiunea şi mai elementară a gravitaţiunii şi a asocierii dintre elemente. Unde sfârşeşte, în definitiv, lanţul de condiţionare al conştiinţei? Nicăiri; căci ori unde s'ar pune începutul, totdeauna se va găsì că peste începutul ales a trebuit să mai fie un alt început. Cu cât ne ducem apoi spre început, cu atât lanţul condiţionării conştiinţei omeneşti se continuă în lanţul de condiţionare al fenomenelor energiei universale. Cu toate acestea, conştiinţa există ca un cevà deosebit de energia universală, dacă nu chiar ca un cevà opus energiei universale? De unde vine acest cevà? Dacă reluăm evoluţiunea în direcţiunea indicată mai sus, ce se adaogă în plus la fiecare verigă a lanţului de condiţionare a fenomenelor pentru formarea veŗigei următoare? Ce se adaugă în plus la zonele cele întunecate pentru a se ajunge în sfârşit la zona cea luminoasă? Acest cevà în plus nu este el de o esenţă diferită şi astfel nu face el dovada dualismului dintre conştient şi inconştient, dintre psihic şi fizic?

Plusul care se adaogă nu este decât faptul însuşi al exercitării evoluţiunii. Din suma totală a realităţii nimic

nu se pierde, prin urmare nu se pierde nici faptul că evoluţiunea se exercită. Faptul că realitatea evoluează într'o direcţiune, lasă în constituţia acestei realităţi o dispoziţiune inponderabilă de impulsiune în spre această direcţiune. Această dispoziţiune constitue o adaptare şi apare ca un plus faţă de adaptarea din trecut. Vieaţa în natură nu consistă decât în acest plus de adaptare. Conştiinţa de asemeni. Intre fenomenele fizice şi fenomenele vieţii nu există nici o diferenţă esenţială, în ceea ce priveşte formarea acestor dispoziţiuni inponderabile. Toate fenomenele realităţii merg în spre un plus de adaptare, şi tocmai fiindcă ele merg în spre un plus de adaptare, nu revin niciodată înapoi pentru a se repetă în mod absolut identic. Evoluţiunea aduce după dânsa adaptarea, iar adaptarea crescândă aduce după dânsa direcţiunea singulară a evoluţiunii. Evoluţiunea fenomenelor este inreversibilă, fiindcă actul ei rămâne prins în realitate; aceea ce a fost odată rămâne pentru eternitate.

Adaptarea stabileşte o asociare, sau mai bine zis o corelaţiune din ce în ce mai strânsă între fenomene. Inainte de evoluţiune, cât timp fenomenele universului nu aveau o direcţiune, puteam să ne închipuim universul ca un haos în care nu există vreo corelaţiune între fenomenele lui; dar după evoluţiune, această închipuire nu mai este cu putinţă. Aceea ce merge în aceeaşi direcţie, trebuie să se adapteze laolaltă şi să formeze o unitate. Fiecare fenomen al universului, văzut sub punctul de vedere al evoluţiunii, apare ca un factor al totalităţii: evoluiază în raport cu restul fenomenelor, iar restul fenomenelor evoluiază de asemeni în raport cu el. Intre toate elementele universului se stabileşte o reciprocitate. Poziţiunea unui element se stabileşte din poziţiunea restului de elemente; evoluţiunea unuia se determină prin evoluţiunea totalităţii. Intrucât totalitatea realităţii este în evoluţiune, nu mai este cu putinţă să se despartă partea de tot, fiindcă partea şi totul sunt adaptate între ele şi formează o unitate. In desfăşurarea celui mai elementar fenomen, dacă ai puteà să descifrezi urmele pe care le-a

lăsat adaptarea lui trecută, ai puteà citì evoluţiunea universului întreg, căci desfăşurarea fenomenului de astăzi nu este decât aşà cum a fost determinată de evoluţiunea totalităţii universului.

Adaptarea mai stabileşte treptat, în mijlocul corelaţiunii generale a fenomenelor, corelaţiuni speciale între anumite grupări de fenomene. Aceste corelaţiuni speciale sunt unităţi noui în mijlocul unităţii celei totale, pe care o reprezintă universul întreg. Unităţile cele speciale sunt, la rândul lor, unităţi totale pentru alte unităţi şi mai speciale. Adaptarea produce astfel dimpreună cu corelaţiunea şi o diferenţiare întro fenomene. Unităţile cele noui se diferenţiază de restul fenomenelor şi dau ocaziune înlăuntrul lor la alte diferenţieri; cu cât sporesc dispoziţiunile inponderabile spre adaptare, cu atât vedem această adaptare diferenţiindu-se. Fiinţele vii, pe cari le vedem pe suprafaţa pământului, şi cari reprezintă unităţi de corelaţiuni în mijlocul corelaţiunei totale a universului, cu cât evoluiază, cu atât se diferenţiază; cu cât adaptarea lor la unitatea totală a universului creşte, cu atât ele produc în lăuntrul lor sisteme noui de corelaţiune. Universul întreg devine mai unitar prin evoluţiune, şi în acelaş timp, sub influenţa acestei evoluţiuni corelaţiunile dintre fenomene intră şi ele în sisteme din ce în ce mai pronunţate. De unde vine această diferenţiare? De unde vine acel ceva, care pune o distanţă între variatele sisteme de corelaţiune, cari se formează în unitatea universului sub influenţa evoluţiunii? Din însăşi proprietăţile inerente ale elementelor realităţii, cari intră în aceste sisteme de corelaţiune? Nu. Aceleaşi elemente le găsim în sistemele cele mai diferite. Cele mai deosebite unităţi organice, cuprind aproape aceleaşi elemente. Intre om şi vierme; între vierme şi plantă; între plantă şi pământ, tranziţia este nesimţită. Diferenţiarea nu provine din elemente. Este ceva deasupra elementelor, care face să nu se asemene prea mult între ele diferitele unităţi de corelaţiune. Să numim acest ceva: puterea de individualizare; aşa cum au numit-o mulţi filosofi. Adap-

tarea fenomenelor universului aduce după sine individualizarea fenomenelor. Dar întrebarea cea mare, care se pune acum, este aceea relativă la procesul acestei individualizări. Ideia adaptării nu implică o preferință pentru anumite sisteme de corelațiune. Din potrivă, ideia adaptării, întru cât este dedusă din ideia evoluțiunii, implică mai curând lipsa de ori și ce preferință pentru sistemele de corelațiune, în tot cazul, ipoteza cea mai naturală care se prezintă, în ceeace privește procesul individualizării, ar fi ipoteza că procesul acesta merge fără a fi supus unei direcții constante. Căci, dacă evoluțiunea nu este influențată de ceva în afară de univers, și dacă adaptarea care se produce prin evoluțiune, ea însăși se face treptat, atunci și individualizările trebuesc să se constitue fără preferința unor anumite sisteme. Fiecare spor de adaptare aduce cu sine o nouă corelațiune și deci o nouă individualizare. Cu toate acestea, experiența nu confirmă această ipoteză naturală. Procesul individualizării nu urmează la infinit procesul adaptării, ci are preferințe pentru anumite sisteme. Lumea viețuitoarelor care populează pământul, pare a fi prinsă în anumite unități, cari se transmit prin hereditate, și numai cu greu urmează continuitatea seriei, așa cum ar trebui să se întâmple după ipoteza noastră. Adaptarea desface cu greu corelațiunile stabilite, căci acestea luptă să se mențină. De unde vine această luptă a creatului, contra creatorului; a unității organice create contra evoluțiunii, care este creatoarea ei? De unde își împrumută unitatea organică puterea ei de rezistență, puterea de a se imobiliză în cursul evoluției? Dela o putere supra-naturală, care stă deasupra universului cunoscut nouă? Dar o asemenea putere nu poate influență numai o parte a universului, adică unitățile organice, ci ea, dacă este în afară, trebue să influențeze universul întreg; iar dacă influențează universul întreg, atunci efectele ei sunt pentru universul întreg, și nu numai pentru o parte a acestuia. Puterea supranaturală este dar o ipoteză, care nu explică nimic. Rămâne să ne explicăm re-

zistenţa unităţii organice din însăşi faptul evoluţiunii. Dar cum? Evoluţiunea produce ea însăşi negarea sa? Cum să înţelegem crearea corelaţiunilor persistente, în mijlocul evoluţiunii perpetue, pe care o prezintă universul?

Un singur răspuns mulţumitor poate fi dat la asemenea întrebări. El se bazează pe ipoteza că direcţia evoluţiunii, prin care trece universul, consistă în însăşi producerea unor anumite corelaţiuni persistente, sau, cum corelaţiunile cele mai din urmă produse sunt cele sufleteşti, cu caracterul de personalitate, — că direcţia evoluţiunii, prin care trece universul, consistă în însăşi producerea unor anumite corelaţiuni de personalitate. Această ipoteză elimineză cu desăvârşire hazardul din producerea corelaţiunilor organice. Nu or şi ce vieţuitoare şi nu ori şi ce personalitate sufletească, sunt posibile pe suprafaţa pământului, ci numai anumite vieţuitoare şi anumite personalităţi cari corespund realităţii totale. În suma totală a energiei, — dacă prin energie voim să înţelegem realitatea, — nu sunt posibile prin evoluţiune decât anumite corelaţiuni, şi între acestea un singur tip de personalitate sufletească, aceea care şi indică direcţiunea totală a evoluţiunii. Realitatea, întrucât se concepe ca o energie care evoluiază, îşi confundă evoluţiunea sa cu procesul de formaţiune al unei personalităţi în care se rezumă toate corelaţiunile organice: este un personalism energetic. In tradiţiunea biblică, Dumnezeu a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa; în ipoteza monismului evoluţiunea face pe om după chipul şi asemănarea realităţii totale. In tradiţia biblică personalitatea omenească era socotită ca o copie după o personalitate supra-naturală, pe când în ipoteza monismului personalitatea omenească este produsul necesar al evoluţiunii realităţii.

In lumina acestei din urmă ipoteze, unitatea conştiinţei dobândeşte o deosebită importanţă pentru explicarea fundamentului ştiinţei. În unitatea conştiinţei se rezumă lungul proces de adaptare care întovărăşeşte evoluţiunea realităţii. Corelaţiunile funcţionale, pe cari indivizii le reprezintă, sunt treptele pe cari se ridică

procesul de formaţiune al unei personalităţi ultime, sunt treptele personalismului imanent în suma fenomenelor universului[1]).

Aceste corelaţiuni nu sunt întâmplătoare, ci ele decurg din ordinea realităţii; sunt sintezele acestei ordine. Ele sunt, — în termenii Biologiei de astăzi, — corelaţiuni adaptate mediului, dar cum şi mediul este la rândul său o corelaţiune eşită din evoluţiune, ele sunt, în fond, corelaţiuni adaptate la totalitatea universului. Cea mai elementară ca şi cea mai complexă formă de vieaţă; firul de iarbă ca şi conştiinţa unui geniu; tot ce se întrupează într'o unitate organică, este o corelaţiune de funcţiuni adaptată unităţii universului întreg. Din ordinea de generaţie a fiecărei unităţi organice se poate citì procesul evoluţiunii universale. Istoria universului stă scrisă în formele vieţii. Cea mai înaltă corelaţiune, pe care evoluţiunea o va puteà produce vreodată, va fi aceea a unei personalităţi perfect adaptate la unitatea universului, şi a cărei înţelegere se va confundà cu înţelegerea universului întreg. Dar când această personalitate perfectă se va produce, atunci va încetà şi evoluţiunea, căci direcţia acesteia stă tocmai în procesul de formaţiune al unei

1) Oamenii de ştiinţă speciali evitau, până foarte de curând, să vorbească de finalitatea fenomenelor naturei. Ei aveau în bună parte dreptate, fiindcă finalismul se confundă adesea cu antropoformismul. In timpul din urmă însă oroarea de finalism a început să dispară Iată ce citim. în adevăr, în concluziunile unui cunoscut om de ştiinţă: „Se pare în definitiv, ca problema constituţiunii atomului să fie intim legată de problema evoluţiunii sale. Atomul apare, în adevăr, considerat sub anumite puncte de vedere, ca o individualitate esenţialmente variabilă şi supusă la deosebite influenţe, cari afectând totalitatea materiei determină şi evoluţiunea sa naturală. Sensul general al acestei evoluţiuni este, dealtmintreli uşor de prins: materia evoluiază socializându-se; ea devine o societate din ce în ce mai perfectă pe măsură ce energia sa descreşte, cu deosebire când descreşte dela starea gazoasă la starea solidă. Atomul care este elementul cel mai bine definit şi cel mai bine individualizat al acestei societăţi, evoluiază şi el întocmai ca o fiinţă socială. El devine din ce în ce mai apt ca să se unească cu alţi atomi, direct. printr'un fel de continuitate de substanţă, şi indirect, prin mijlocirea energiei radiante. Această facultate de a emite şi de a absorbì radiaţiuni, pare a fi una din funcţiunile cele mai esenţiale ale atomului. Aceasta este, la urma urmelor, forma elementară a unei funcţiuni generale, comună la toată natura, şi anume funcţiunea de relaţiune: fiecare individ este în comunicaţiune constantă cu semenii săi". J. de Boissondy, *Le problème de la constitution de l'atome*, (Scientia 1. — X — 1911).

asemenea personalităţi. Conştiinţa omului de astăzi, este însă pentru evoluţiunea de până acum a universului, aceea ce este personalitatea fiinţei ideale pentru totalitatea evoluţiunii. Atâtea câte s'au petrecut, ca schimbări, în universul care ne cuprinde, stă scris în conştiinţa fiecăruia dintre noi. Nu putem pătrunde cu ajutorul conştiinţei noastre în fazele de evoluţiune, prin care universul nu a străbătut încă, dar prin fazele străbătute până acum, putem pătrunde. Cunoştinţele noastre sunt, de fapt, recunoştinţe: sunt integrarea schimbărilor petrecute în lăuntrul realităţii. Formele de intuiţiune şi postulatele raţionamentului sunt nişte corelaţiuni tipice, formate prin adaptarea conştiinţei noastre la universul întreg; sunt dispoziţiunile inponderabile rămase din evoluţiunea trecută. In actele actuale de convingere, nu facem decât să continuăm ordinea fostelor adaptări.

Ipoteza personalismului energetic înlătură astfel metafizica pesimistă a buddhismului. Constituţia pe care o are personalitatea omenească nu este o împreunare trecătoare, ci este o sinteză produsă de ordinea însăşi a realităţii. Intrucât evoluţiunea este inerentă realităţii, întru atât este şi personalitatea omului inerentă realităţii. O realitate indiferentă la crearea personalităţii, — Nirvana, — este o realitate din care este exclusă vieaţa, şi prin urmare, din care este exclusă şi conştiinţa omenească. A legà de o asemenea realitate noţiunea de fericire, este dar un *non sens*. In Nirvana nu poate fi nici fericire, şi nici durere, fiindcă în ea evoluţiunea n'a produs o corelaţiune de funcţiuni organice, în care să fie puse în contrast fericirea cu durerea; şi fără acest contrast nu există nici fericirea, nici durerea! Ipoteza personalismului energetic înlătură însă şi Metafizica antropomorfismului naiv. Omul nu reprezintă un factor opus universului. In personalitatea omului nu stă o cauză care să întrerupă determinismul naturii, ci o verigă necesară acestui determinism; persoana omenească indică însăşi direcţiunea evoluţiunii în spre care merg diferitele energii ale universului. Conştiinţa omenească este dar ca o carte des-

chisă, în care se poate citì evoluţiunea realităţii, o carte însă în care nimeni n'are posibilitatea să scrie un rând mai mult peste cele scrise de această evoluţiune a realităţii! Rândurile scrise în cartea conştiinţei istorisesc adaptarea fenomenelor universului la generaţiunea personalităţii omeneşti. Intrucât se face abstracţiune de evoluţiunea totală a universului, fenomenele acestuia apar ca fenomene fizice guvernate de principiul conservaţiunei energiei, iar întrucât fenomenele universului sunt luate ca factori ai unei realităţi evolutive, aceste fenomene apar ca îndreptate spre cucerirea unor corelaţiuni diferenţiate şi persistente. Ultima corelaţiune, — ţinta tuturor celorlalte, — este corelaţiunea elementelor din personalitatea omenească.

Precum din haosul nebuloaselor primitive au eşit corpurile pe cari le vedem pe cer, corpuri a căror mişcare se identifică cu cele mai perfecte linii geometrice, — ca şi cum creatorul lor ar fi fost un geometru, după cum ziceà Platon, — tot astfel din veşnicele transformări organice, pe cari le vedem pe pământ, vor eşì la urmă fiinţe dotate cu caracterele unor personalităţi unitare. Din jocul forţele mecanice, din atracţiunea şi repulziunea centrilor de energie, se explică astăzi splendoarea cerului; din jocul forţelor elementare ale evoluţiunii organismelor, se va explicà odată în viitor, splendoarea sufletului omenesc. Să nu ne mirăm că explicarea va venì mai târziu. Infăptuirea cosmogonică a avut nevoie de mii şi milioane de ani ca să ajungă unde este, şi ea tot nu este terminată! Astrele se formează încă sub ochii noştri! De ce înfăptuirea personalităţii s'ar produce mai curând?

CAPITOLUL III.

1. Personalismul energetic şi supraomul lui Fr. Nietzsche. — 2. Legea exerciţiului. Atenţiunea. — 3. Deosebirea dintre conştiinţa animalelor şi conştiinţa omenească. Rolul conştiinţei în organism. — 4. Idealul. — 5 Optimismul. — 6. Vocaţiunea.

1. In stilul său colorat, Nietzsche, vorbind de om, zice următoarele: „omul este o funie, întinsă între animal şi supra-om, — este o funie peste o prăpastie: o primejdioasă privire dincolo, o primejdioasă privire pe drum, o primejdioasă privire înapoi! Un fior de spaimă şi o stare pe loc! Aceea ce este măreţ în om, este că el este o punte spre un scop, şi nu este scopul însuşi: aceea ce-l face pe om iubit, este că el este un suiş şi un coborâş!“ [1]).

Cu aceste cuvinte Nietzsche n'a definit numai omul, ci el a definit viaţa organică în genere, căci la fel cu omul, toate vieţuitoarele formează o punte de trecere spre viitor. Nietzsche are dreptate când zice, că „omul este cevà care trebue întrecut!“ Dar el nu are dreptate când crede că puterea de a se întrece stă în voinţa omului! „Ce aţi făcut voi, pentru a întrece pe om?“ — întreabă Nietzsche. „Toate vieţuitoarele, de până acum, au creat cevà peste ele! Numai voi nu voiţi să treceţi peste nivelul acestei mari unde de viaţă, şi voiţi mai curând să vă întoarceţi la animal, decât să întreceţi pe om? Ce este maimuţa pentru om? Un lucru de râs, ori o ruşine dureroasă! Tot aşà trebuie să fie şi omul pentru supra-om: un lucru de râs, ori o ruşine dureroasă!“ Puterea de a se întrece pe sine nu stă în mâna omului; ea vine din evoluţiunea realităţii totale. Intocmai cum nu stă în puterea noastră să dăm unei forme geome-

1) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Vorrede*, *§ 4.*

trice alte proprietăţi decât acelea cari rezultă din definiţiunea ei, tot astfel nu putem introduce în sufletul omului alte însuşiri, în afară de acelea cari rezultă din unitatea organică a acestuia. Fiecare corelaţiune organică este aşa cum o fixează momentul evoluţiunii totale. In diagrama acestei evoluţiuni fiecare vieţuitoare îşi are posiţiunea sa fixă, întocmai cum, pentru a continuà comparaţiunea de mai sus, fiecare coardă a unui cerc îşi are mărimea sa fixată de mai nainte prin mărimea cercului. Individul omenesc este un tot constituit din variate corelaţiuni organice; corelaţiuni produse în mod succesiv, dar strict condiţionate, atât între ele, cât şi cu toate împreună de evoluţiunea totală. Mai greşeşte apoi Nietzsche, când zice că, faţă de celelalte făpturi, omul este staţionar la acelaş nivel al undei de viaţă. Omul, ca şi celelalte făpturi, nu rămâne staţionar. In tot timpul duratei sale, el serveşte drept punte pentru diferitele corelaţiuni organice cari se formează în lăuntrul său, deşi individualitatea sa pare în aparenţă neschimbată. In structura individualităţii sale se reproduc pe deoparte, toate corelaţiunile stabile, prin cari specia omului a trecut în decursul timpului, iar pe de altă parte, aceaşi structură este veşnic teatrul unor încercări de noi corelaţiuni pentru viitor. Acestea din urmă sunt cu mult mai neînsemnate, şi ca număr şi ca importanţă, faţă de cele dintâi. Corelaţiunile vechi sunt acelea cari determină, în primul rând, viaţa individului şi cari dau o direcţiune celor venite în urmă. Dar, şi acestea cari sunt venite în urmă, îşi au importanţa lor. Ele, ca venite în urmă, se găsesc mai apropiate de zona luminoasă a conştiinţei şi sunt prin aceasta în actualitatea vieţii individului. Ele sunt cele mai superficiale, — cea mai mică turburare a organismului le poate face chiar să dispară, — dar totuşi, ele sunt fascinătoare pentru activitatea individului; ele atrag, fiindcă în ele se ascunde neprevăzutul. Greşeala lui Nietzsche se explică prin faptul, că el concepe supra-omul ca pe o operă de artă, care trebue văzută, dacă nu chiar executată, ca un tot deagata;

Nietzsche vede în supra-om o armonie care contrastează cu mediul ce-l înconjoară; pe când supra-omul, pe care îl aduce evoluţiunea organică, este o operă veşnic în curs de realizare; este o operă începută chiar, dar pe care noi nu o putem distinge încă, fiindcă ea se realizează dimpreună cu mediul care o înconjoară, iar nu în contrast cu mediul. Supra-omul, postulat de personalismul energetic, există de pe acum în condiţiunile evoluţiunii; el aşteaptă numai momentul de timp când va fi să se complecteze, — nu prin dorinţa omului, ci prin determinarea realităţii totale, pe când supra-omul, postulat de filosofia lui Nietzsche, este o frumoasă imagine poetică; o antiteză care simbolizează gestul de ironie al unui temperament de artist. In supra-omul lui Nietzsche, personalismul energetic poate găsi o comparaţiune, dar în nici un caz o definiţiune.

2. In lăuntrul organismului omenesc, ce rol are însă conştiinţa? Iată întrebarea pe care trebue să ne-o punem, acum la sfârşit, pentru a complectà, prin răspunsul ce se va dà ei, teoriile metafizice expuse până acì. In ce consistă mai întâiu conştiinţa? In asociarea diferitelor funcţiuni; şi mai ales în asociarea dispoziţiunilor inponderabile, produse prin continua adaptare a fenomenelor realităţii. In fiecare act de conştiinţă se regăseşte faptul asocierii şi mai ales se găsesc urmele adaptării: conştiinţa este o asociare. care se operează pe baza dispoziţiunilor din memorie; ea este o recapitulare sintetică a lungului şir de adaptări produse prin evoluţiunea organismului. Dar în ce stare de nestabilitate se găsesc în fapt toate aceste asocieri! Când examinezi conştiinţa unui individ omenesc, nu aflì în ea decât o goană fără repaus între actele şi imaginile cari îi constituesc conţinutul. Singure numai intuiţiunile simţurilor aduc o oarecare ordine în succesiunea actelor sale, dar şi aceasta numai într'o oarecare măsură; altfel în starea ei obişnuită internă, conştiinţa se prezintă într'o veşnică transformare. Asocierile sufleteşti cele mai repetate vin

adeseori întretăiate şi împletite cu asocieri bizare! Conştiinţa se prezintă, din punctul de vedere al observaţiunii interne, într'o veşnică curgere. Dacă cel puţin hotarele conţinutului său ar fi bine fixate, s'ar puteà atunci stabilì o oareçare prevedere în curgerea ei! Dar nici aşà cevà nu este cu putinţă. Hotarele conştiinţei sunt totdeauna mişcătoare. Zona luminoasă este veşnic deviată, când spre conţinutul care intră de obiceiu în zona întunecată, când în spre conţinuturi noi; iar zona întunecată nimeni nu o poate precizà până unde merge! A limità conştiinţa numai la zona luminoasă, ar fi o eroare, după cum am văzut, căci ar fi atunci să scoatem afară din conştiinţă, cea mai mare parte din memorie! Nici conţinut stabil, nici hotare stabile! Şi cu toate acestea, în mijlocul acestui conţinut schimbător, îngrădit cu nişte hotare aşà de nestabile, apare unitatea gândirii! Pe unitatea gândirii apoi convingerea! Conştiinţa omenească plămădeşte din conţinutul ei un act nou, care se caracterizează tocmai prin aceea ce lipseşte conştiinţei: actul convingerii este stabil şi constitue fundamentul adevărului universal şi necesar! Din ce provine această sinteză nouă? Din funcţiunea atenţiunii, răspund psihologii. Atenţiunea restrânge câmpul conştiinţei la un centru luminos, şi prin mijlocirea acestui centru luminos se stabileşte apperceptiunea care este o funcţiune unificătoare. Prin atenţiune este posibilă apperceptiunea, fiindcă atenţiunea, încă odată, aduce concentrarea şi selectarea stărilor sufleteşti. Acest răspuns al psihologilor nu se poate contrazice, negreşit. Evident unitatea apperceptiunii este mijlocită prin atenţiune. Dar ce este ea oare atenţiunea? Este ea o funcţiune în afară de conştiinţă? Nu. Prin urmare întrebarea de mai sus rămâne tot nelămurită, şi n'am făcut decât să-i schimbăm formularea. Dacă dintre funcţiunile cuprinse în conştiinţă, atenţiunea este aceea care mijloceşte unitatea, rămâne să vedem din ce provine atenţiunea? La această întrebare nouă, psihologii răspund: atenţiunea isvorăşte din fondul cel mai intim al individualităţii; ea este o formă a voinţei; o tendinţă

cu care venim noi oameni pe lume! Fiecare individ se naşte cu anumite dispoziţiuni, din cari rezultă un anumit interes în desfăşurarea conştiinţei şi o îndrumare a acesteia într'o anumită direcţiune... Cu un cuvânt, origina atenţiunei trebuie căutată în adâncimea sufletului! Să urmărim cercetările ştiinţifice făcute spre adâncimea sufletului! Să vedem cari sunt principiile generale ale funcţiunilor nervoase centrale, adică a funcţiunilor pe cari le presintă aspectul fisiologic al conştiinţei, şi de cari poate fi legată atenţiunea! Funcţiunile nervoase centrale, după W. Wundt, sunt guvernate de următoarele principii: *a)* asociarea elementelor, *b)* indiferenţa primitivă a elementelor, *c)* exerciţiul şi adaptarea, *d)* înlocuirea unei funcţiuni prin alta, *e)* localizarea relativă a funcţiunilor. Aceste principii se pot rezumà în următoarea lege fundamentală a exerciţiului: prin exerciţiu, funcţiunile nervoase produc asocieri între elemente nervoase deosebite şi, în acelaşi timp, ele între ele să diferenţiază. Din legea exerciţiului rezultă legea adaptării. Funcţiunile nervoase devin mai adaptate scopului lor, pe măsură ce ele au fost exercitate. Elementele nervoase sunt, la început, indiferente unele altora; prin exerciţiul funcţiunilor însă, între ele se produc legături; exerciţiul scoate aceste elemente din indiferenţa lor primitivă; le aduce să se suplinească unele pe altele, şi în urmă să se diferenţieze în organe deosebite, şi prin acestea, să servească unei adaptări din ce în ce mai perfecte. Diferenţiarea şi adaptarea sunt, aşa dar, produse prin exerciţiu. Un număr de elemente, indiferente la început, sunt dispuse în corelaţiuni deosebite, întrucât ele sunt părtaşe la exerciţiul unei funcţiuni. Această funcţiune însă, în ce consistă ea? Cu punerea acestei întrebări eşim din sfera ştiinţei speciale a Psihologiei. Omul de ştiinţă specială presupune funcţiunea de care se ocupă el, ca dată. In cazul de faţă, Wundt presupune ca dată o func-

1) Expuse. pentru prima oară, în chip lămurit de W. Wundt. *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* (Ediţia V-a), I, pag. 327 şi urm.

ţiune primitivă, aceea de iritabilitate nervoasă, şi deci nu o discută. Vom vedeà, mai în urmă, că Metafizica duce la generalizări mai largi, tocmai prin aceea că pune în discuţie datele fundamentale ale ştiinţei speciale. Prin urmare, funcţiunea nervoasă este dată. Să restrângem conştiinţa la această funcţiune primitivă a iritabilităţii şi să urmărim ce se întâmplă cu ea. Ea prin legea exerciţiului ajunge la o diferenţiare şi la o adaptare din ce în ce mai mare! Intre elementele nervoase din cuprinsul ei, se stabilesc asocieri şi înlocuiri, şi în acelaş timp şi diferenţieri din ce în ce mai mari. Funcţiunea primitivă de iritaţiune, prin exerciţiu, ajunge să-şi creieze organe diferenţiate, şi prin acestea să realizeze o adaptare progresivă. Ea ajunge să fie în cele din urmă, conştiinţa individului omenesc, aşa precum o cunoaştem. In ce moment s'a produs într'o asemenea conştiinţă atenţiunea? Când a început să se resimtă individul de interesul pe care îl imprimă dispoziţiunile cu cari el se naşte; când au început stările lui sufleteşti să se concentreze şi să se selecteze după o anumită impulsiune a voinţei lui? Negreşit, dela primele efecte ale exerciţiului. In momentul, când primitiva funcţiune a iritaţiunei nervoase a avut să aleagă între variatele asociări de elemente pe cari ea le puteà produce, şi a ales tocmai pe aceea care erà cerută de asocierile trecute, în momentul acela funcţiunea primitivă nervoasă a făcut un act de atenţiune, care a fost apoi repetat în urmă. Când funcţiunea a ajuns un complex de funcţiuni, atenţiunea a rămas aceeaşi, deşi mecanismul acestei atenţiuni a devenit mai complicat. Un animal inferior, cu o conştiinţă puţin diferenţiată, are o atenţiune elementară pasivă, pe când animalul superior, omul, are o atenţiune cu mult mai complexă, dar în fond, şi la unul şi la altul, atenţiunea isvorăşte din viaţa organismului; ea se impune ca un interes al speciei spre îndrumarea conştiinţei individuale. In funcţiunea atenţiunii regăsim dar o funcţiune foarte elementară, şi anume aceea, care face ca diferenţierile viitoare să depindă de asocierile trecutului; adică

găsim din nou legea exerciţiului, cum reese din principiile stabilite de W. Wundt. Funcţiunea primitivă nervoasă, prin faptul exercitării sale, nu se diferenţiază la întâmplare, ci urmează o ordine. Diferenţierile cari se presintă potrivite acestei ordine sunt selectate înaintea altora şi sunt obiectul atenţiunei şi al appercepţiunei.

Atenţiunea mijloceşte, după cum ne spun psihologii unitatea conştiinţei. Atenţiunea face cu putinţă convingerea, şi prin convingere adevărul. Dar atenţiunea, în definitiv, se bazează şi ea, după cum vedem, pe legea exerciţiului funcţiunei nervoase! Această funcţiune nervoasă a fost considerată dela început ca dată, fără discuţiune. Din această funcţiune nervoasă au provenit diferenţierile, şi cu acestea actul atenţiunii. Atenţiunea, în consecinţă, mijloceşte unitatea diferenţierilor produse de exercitarea funcţiunii nervoase primitive, şi nu unitatea funcţiunii primitive însăşi. Ce va fi ea în sine, această funcţiune, înainte de a se exercità, adică înainte de a produce asocieri şi diferenţieri prin atenţiune, nu se va puteà ştì niciodată; căci, încă odată, atenţiunea este venită în urmă, după ce funcţiunea primitivă este dată. Prin urmare, conclusia, la care ne îndreptăţeşte Psihologia, este, că unitatea conştiinţei, care ne este mijlocită prin atenţiune, ne poate servì ca bază pentru cunoaşterea raportului dintre fenomenele conştiinţei, adică dintre diferitele diferenţieri ale conştiinţei, dar nu pentru cunoaşterea funcţiunii fundamentale a conştiinţei, aceea pe care psihologii o denumesc ca o funcţiune primitivă de iritaţiune nervoasă. Ce va fi această funcţiune în sine nu putem ştì, după ştiinţa Psihologiei. Ea este dată, şi este capabilă de a se exercità; atâta tot. Noi cunoaştem numai efectele pe cari le produce exercitarea ei.

Aceea ce nu găsim însă în ştiinţa specială a Psihologiei, se găseşte în ştiinţa Metafizicei. Funcţiunea primitivă a conştiinţei nu este ea oare faptul fundamental al evoluţiunii, pe care am văzut că-l presupune ori şi ce filosofie monistă? Legea exerciţiului funcţiunii nervoase coincide în totul cu desfăşurarea personalismului ener-

getic, căci din acelaş fapt al evoluţiunii, ne explicăm individualizările în corelaţiunile vieţii, de o parte, şi unităţile produse de atenţiune în conştiinţă, de altă parte? Aceaşi realitate, X, postulată la început, produce prin evoluţiunea sa asocierii şi adaptării de fenomene, asocieri şi adaptări cari în intuiţiunea externă ne apar ca guvernate de legea entropiei, iar în intuiţiunea internă aceeaş realitate ne apare ca o desfăşurare de stări guvernată de legea unităţii de appercepţiune. In fond, atât realitatea, cât şi legea evoluţiunii, rămân acelaşi, sub ambele aspecte. In conştiinţa lui, individul omenesc trăieşte viaţa întregei naturi. O separare între conştiinţă şi natură, din această cauză, este şi cu neputinţă.

3. Să reluăm acum întrebarea asupra rolului pe care îl are conştiinţa în organismul omenesc. Ca funcţiune primitivă, adică întrucât o considerăm ca existentă înainte de efectele produse de legea exerciţiului, conştiinţa nu se deosebeşte întru nimic de celelalte funcţiuni fisiologice ale organismului, şi ea nu se deosebeşte nici de faptul evoluţiunii în genere. Ca funcţiune primitivă, conştiinţa este equivalentă cu posibilitatea evoluţiunii. De aceea, din punctul acesta de vedere general, nu este nici o greşeală de a atribui o conştiinţă fiecărei unităţi organice, şi chiar fiecărui element material. Toate câte pot intra în ciclul unei evoluţiuni pot fi socotite ca având o conştiinţă, fiindcă simplul fapt al evoluţiunei lor coincide cu existenţa conştiinţei. Universul întreg, întru cât se desfăşură evolutiv, are şi el o conştiinţă.

Dar această conştiinţă, cum ştim prea bine, nu este aceea care se înţelege când se vorbeşte de organismul omenesc. Prin conştiinţă omenească se înţelege de obiceiu o funcţiune specială, opusă, sau în tot cazul deosebită de celelalte funcţiuni organice; o funcţiune diferenţiată chiar de conştiinţa pe care o au animalele celelalte în afară de om. In ce consistă şi ce rol are această conştiinţă diferenţiată a omului?

Răspunsul la această întrebare nu face oamenilor

de ştiinţă vreo dificultate. Unanim ei răspund, că aceea ce este propriu conştiinţei omului este «conştiinţa de sine» sau eul, este reflexiunea. Animalul simte şi memorează chiar, dar nu reflectează asupra celor ce simte şi memorează; în tot cazul el nu desparte din actualitatea conştiinţei sale anumite momente, pe cari apoi să le supună reflecţiunii şi să uzeze de ele în mod deosebit. Animalul trăeşte într'o veşnică pace cu prezentul; pe când omul îşi croieşte planuri pentru un viitor; este torturat de remuşcări pentru cele făptuite în trecut; lucrează astăzi sub înrâurirea celor prevăzute pe mâine, şi celor întâmplate ieri; este cu un cuvânt într'o veşnică agitaţie. Din această cauză, s'au şi găsit oameni de ştiinţă cari să regrete diferenţiarea omului de animal prin mijlocirea unei asemeni conştiinţe! Plinius cel bătrân, înaintea şi poate mai bine decât mulţi din urma lui, zice în adevăr: «Celelalte animale urmează instinctelor lor naturale; unele aleargă, altele sboară, altele înnoată, fără să fi fost învăţate de cineva. Numai omul, fără să-l înveţe cinevà, nu poate nici să vorbească, nici să meargă, nici să mănânce; el nu poate fără învăţătură, decât să plângă.... Numai omului, dintre toate făpturile, îi sunt osârduite: durerea, luxul, ambiţia, avariţia, iubirea nemăsurată pentru vieaţă, superstiţia, grija de înmormântare şi chiar grija pentru aceea ce i se va întâmplà după moarte! Nici o altă făptură nu are o vieaţă aşà de ameninţată şi totuşi în acelaş timp o dorinţă mai neastâmpărată de avere şi o violenţă mai puternică....“ [1]. De unde vin toate aceste deosebiri între om şi animal? Dacă le examinăm de aproape, ele se reduc cu toate la o singură deosebire fundamentală, şi anume: conştiinţa animalului urmează în mod pasiv instinctelor de adaptare la mediul înconjurător, fiindcă organismul animal posedă un număr îndestulător de instincte, pe când conştiinţa omului nu poate păstrà aceeaşi pasivitate, din cauză că adaptarea orga-

1) Citat după M. Hoernes, *Natur und Urgeschichte des Menschen*. I. pag. 450.

nismului omenesc la mediu este, în aceea ce privește numărul instinctelor, atât de insuficientă, încât conflictele cu mediu se produc la fie ce moment. Animalul nu reflectează, și nu are un eu, fiindcă reflecțiunea și eul îi sunt inutile; el se mulțumește cu reacțiunile tipice, adică cu reacțiunile neschimbate, pe care le produce organismul său, ca răspuns la impresiunile lumei externe. Omul însă se găsește cu desăvârșire într'o altă situațiune: el trebue să răspundă cu reacțiuni mai complicate, și pentru aceasta are nevoie de reflectare. Pentru animal este în de ajuns atențiunea pasivă, pe când omul are nevoie de o atențiune activă. Omul trebuie să-și elaboreze el singur prevederea, prin mijlocirea inteligenței, pe când animalul își are prevederea de care are nevoie înmagazinată în instinctele sale. Din această cauză, animalul ne apare exact, ca o mașină, în activitatea sa, pe când omul ne apare ca o ființă dotată de deliberare și voință.

Deosebirea aceasta se poate exprimà încă și mai bine în termeni de Biologie, și astfel cu un om de știință de astăzi să zicem [1]): conștiința omenească este un organ produs de nevoie, întocmai cum sunt și organele de secretare a sudoarei pe cari le au mamiferele în scopul de a se răcorì. Fiindcă omul a alunecat într'o prea mare complicațiune de viață, de aceea s'a produs nevoia în organismul lui, ca să se desvolte creierul și cu acest creier să se lege apoi o funcțiune foarte complicată de conștiință. Pe măsură ce viața omului a fost mai grea, s'au înmulțit neuronii și asocierile neuronilor din creier, și actele sale sufletești au devenit mai complicate. In cele din urmă, omul s'a întețit, prin obișnuință, la o conștiință din ce în ce mai inventivă, așa precum se întâmplă și la unii nomazi, cari fără să aibă nevoie, pleacă în călătorie numai prin obișnuință.

Iată, prin urmare, rolul conștiinței în organismul omenesc. Ea are să mijlocească adaptarea organismului la mediu, adaptare pe care organismul nu o găsește în

1) M. Hoernes, *Natur u. Urgeschichte des Menschen I*, pag. 436.

deajuns de formată în deprinderile şi instinctele câştigate prin viaţa speciei din trecut. Conştiinţa este un instrument de apărare pentru organism; un instrument care are miraculoasa proprietate de a se desvoltà şi de a se face din ce în ce mai perfect, prin întrebuinţare! Din punctul de vedere al Biologiei apoi, aceste consideraţiuni pot fi întinse mai departe. Ajutându-ne cu noţiunea de „mneme“ [2]), adică cu ştiinţa ce avem despre proprietatea substanţei nervoase de a păstrà în structura sa, ca dispoziţiuni, impresiunile pe cari ea le-a primit odată, putem ajunge să ne explicăm deosebirea, nu numai între inteligenţa omului şi a animalului, dar ş deosebirea dintre gradele de inteligenţă pe cari le presintă diferiţi oameni. Prin «mneme» putem înţelege pentru ce sălbaticul este precoce, şi de ce el odată format se opreşte în desvoltarea sa sufletească, pe când omul raselor culte se desvoltă mai încet, dar are o desvoltare mai prelungită. După plămădirea pe care o au «mnemele» în organism, un om este mai educabil, iar altul mai puţin educabil; un om este capabil să înveţe şi să se perfecţioneze prin experienţă, pe când altul nu. Biologia ne poate da o mulţime de alte explicări de acestea foarte interesante. Este un fapt însă, înaintea căruia explicările Biologiei se opresc, şi tocmai un fapt care se întâmplă a fi de cea mai mare importanţă pentru înţelegerea conştiinţei omeneşti. Acest fapt ni se va lămurì de îndată prin următoarele consideraţiuni:

Organismul animal, trăind într'un mediu de vieaţă puţin complicat, n'are nevoe de o conştiinţă prea complicată, căci instinctele şi deprinderile automate îi sunt în deajuns; el răspunde la invitaţiunile lumei externe prin reacţiuni tipice, întocmai ca şi toţi indivizii speciei sale. Omul, din potrivă, trăind într'un mediu complicat, are nevoe de o conştiinţă complicată; reacţiunile sale nu sunt tipice, ci sunt elaborate cu ajutorul conştiinţei,

1) Foarte răspândită astăzi, graţie publicaţiunilor lui R. Semon Comp de această: *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens.*

în mod deosebit pentru fiecare caz special. Omul reflectează, şi de aceea selectează reacţiunile sufletului său, pe când animalul nu reflectează şi deci nu selectează. Acum o întrebare. Reacţiunile pe cari le produce conştiinţa omenească, de oarece nu mai sunt prinse într'un automatism tipic, precum sunt reacţiunile animalului, sunt ele libere să varieze indefinit, după cum este complicaţiunea mediului de vieaţă în care se găseşte omul? Răspunsul ar urmà să fie afirmativ. Dacă organismul omenesc găseşte în conştiinţă un instrument de adaptare, atunci acest instrument, este cu atât mai perfect, cu cât el este mai maleabil, adică cu cât se supune mai servil scopului pentru care a fost creat. Conştiinţa omenească urmează să se desvolte treptat acumulând continuu la dispoziţiuni de adaptare, întocmai ca şi o mănuşe, care cu cât este mai îndelung purtată, cu atât se adaptează mai bine la forma mâinii. Noi ştim însă, că acest fapt nu se întâmplă. Reacţiunile conştiinţei omeneşti, nu sunt nici aşa de tipice, precum sunt reacţiunile animalului, dar nu sunt nici aşa de adaptate la mediu, precum sunt îndoiturile mănuşei la forma mâinii; conştiinţa omenească nu se desvoltă cantitativ prin acumularea dispoziţiunilor de adaptare, ci ea are un plan al ei propriu, după care se desvoltă. Acest plan propriu, opune explicării ştiinţifice multe greutăţi. O parte din aceste greutăţi, le-a înlăturat tot Biologia este adevărat; dar numai o parte. Biologia, prin noile sale teorii despre transformarea organismelor, suggerează ipoteza, că legea naturală a desvoltării conştiinţei omeneşti nu poate fi aceea a creşterii continue prin acumulare, ci aceea a creşterii descontinue, prin tranziţii brusce, cum se întâmplă şi transformarea organismelor; şi pentru a întări această ipoteză, Biologia are destule argumente. Faptul însă, pe care îl găsim în desvoltarea conştiinţei omeneşti, este cu mult mai complicat, şi nu se explică în deajuns prin aceste teorii. Discontinuitatea din adaptările conştiinţei omeneşti nu explică convergenţa acestor adaptări spre o anumită ţintă. Acì zace inexplicabilul pentru ştiinţa spe-

cială. Conştiinţa omenească se depărtează de mecanismul automat al conştiinţei animalului, dar nu pentru a se pierde într'o variabilitate idefinită,—variabilitate continuă sau discontinuă, indiferent,—ci pentru a se apropià de un nou mecanism: acesta, nu automat, cum este acela al animalului, ci conştient, şi totuşi tipic! Conştiinţa omenească se depărtează de automatismul animal pentru a cucerì în reacţiunile sale o adaptare ideală. Această convergenţă spre o adaptare ideală, adaptare, care nu rezultă de loc din interesele actuale ale conştiinţei, este faptul care nu poate fi explicat de ştiinţele speciale. Conştiinţa omenească, graţie acestui fapt, este legată: de frica de necunoscut şi neprevăzut, de durerea morală, de grija morţii şi de toate amărăciunile pomenite de Pliniu cel bătrân. Dacă nu ar fi faptul, că omul să-şi poată închipuì o adaptare ideală, o adaptare cu totul alta, decât aceea pe care el o găseşte în actualitatea sa sufletească, nu ar fi multe din deosebirile pe cari le-am văzut că sunt între conştiinţa omenească şi cea animală. Din faptul însă, că omul este un animal cu aspiraţiuni spre un ideal, vine rolul deosebit, pe care conştiinţa sa îl are.

4. Nici o experienţă pe pământ nu întreptăţeşte idealul nemuririi, şi totuşi acest ideal pare mai obişnuit conştiinţei omeneşti de cât multe alte cunoştinţe, pe cari le suggerează experienţa. Dacă este o convingere, cu care omul ar trebuì să fie mai obişnuit, aceasta este convingerea în deşertăciunea vieţei sale, fiindcă această viaţă este expusă în fiecare moment la tot felul de boale. Această convingere rezultă apoi din toate decepţiunile şi din toate durerile pe cari le produce veşnica străduinţă a omului de a se adapta la mediu! Şi cu toate acestea, nu este convingere care să deştepte mai multă mirare decât tocmai gândul deşertăciunii. In filosofiile cele mai pesimiste, cum este spre pildă, în filosofia buddhistă, gândul deşertăciunii omeneşti este gândul care are nevoie de cele mai multe argumente; atât de surprinzătoare pare afirmarea ca omul să nu fie legat de nemurire.

Tot asemenea şi cu idealul adevărului,— cel unu şi

singur; şi cu idealul frumosului; precum şi cu idealul moral! Toate aceste idealuri nu sunt câtuşi de puţin adaptări la lumea cea cunoscută conştiinţei, ci sunt adaptări la o lume ideală şi necunoscută, şi cu toate acestea spre ele a fost atrasă conştiinţa omului, în tot cursul desvoltării sale. Straniu pare în adevăr, acest instrument de adaptare, pe care organismul omenesc îl găseşte în conştiinţa sa! Un instrument, care nesocoteşte bunurile cele mai apropiate pentru a se pierde în abisul necunoscutului. Când foamea şi mizeria ameninţă organismul, ea, conştiinţa, — instrumentul de adaptare! — se pierde în contemplarea cerului înstelat, şi imploră zeităţile nebuloase! Când primejdia este apropiată, în loc de a o preîntâmpină cu o adaptare grabnică, ea, conştiinţa, aleargă şi ocoleşte toate văzduhurile până ce nimereşte adaptarea trebuincioasă! Conştiinţa omenească, zice în mod glumeţ, dar foarte profund un proverb popular, explică mai întâiu durerile iadului până ce ajunge să-ţi explice durerea de dinţi!

De unde vine această putere de atracţie a idealului? Din farmecul pe care îl exercită ori şi ce ilusiune asupra aconştiinţei? Dar ilusiunile exercită un farmec, numai stunci când ele sunt noi; pe când idealurile omeneşti ctau, din potrivă, timp de secole aceleaşi.

Ştiinţa, care va aveà să ne explice puterea de atracţie a idealului, este astăzi numai la început. Explicările ei mijesc timid prin sistemele Sociologiei şi ale Psihologiei popoarelor. Un lucru totuşi este cert. Cu cât cinevà cercetează mai de aproape, formele pe care le ia idealul în manifestările sufleteşti ale unui individ, cu atât se convinge, că între forma idealului şi între trecutul individului, ocupaţiunile acestuia, şi mediul cosmic, în care individul trăeşte, există o corelaţiune perfectă. Idealul nu vine la întâmplare, ci totdeauna ca o complectare la viaţa organică a individului. Această complectare rămâne însă necunoscută observaţiunii interne, fiindcă ea se petrece dincolo de zona luminoasă a conştiinţei. Individul nu-şi alege idealul, fiindcă nu este dat

nimenui să-şi aleagă organismul pe care îl are, şi idealul vine dimpreună cu organismul din adâncimea realităţii. Conştiinţei nu-i rămâne decât rolul să constate nevoia idealului, după cum îi este dat să constate şi foamea, când corpul în care se află este lipsit de alimente.

Cum idealul nu poate fi ales, el nu poate fi nici impus, şi nici răpus. El este o forţă care ne vine din evoluţiunea realităţii totale pentru a constituì viitoarele personalităţi omeneşti. Arătarea lui este ca şi aurora înaintea soarelui. Nimeni nu poate împedicà personalitatea pe care el o anunţă. Căci toate idealurile, în definitiv, sub ori şi ce formă sunt concepute ele, fie ca însuşiri, sau fie ca fapte, sunt veşnic însuşirile sau faptele unei personalităţi. Personalitatea este soarele; ele, idealurile, nu sunt decât razele.

5. Intr'o cuvântare, publicată de curând, profesorul G. Heymans vorbeşte cu mult entusiasm de schimbările sociale, pe cari le vor realizà progresele Psihologiei din secolul viitor, pe care el îl şi numeşte secolul Psihologiei, progresele mai ales privitoare la cunoştinţa personalităţii. Din momentul ce Psihologia va fi o ştiinţă complectă, zice Heymans, din momentul acela, „forţele oarbe şi împrăştiate, cari au condus până acum omenirea pe calea propăşirii, vor intrà sub conducerea unei conştiinţe clare; conştiinţe care va cunoaşte nu numai scopul, ci şi mijloacele cele mai bune pentru a ajunge la scop. Atunci se va vedeà, cât este de covârşitor impulsul spre bine, care stăpâneşte lumea. Atunci se va adeverì vechiul optimism al tuturor celor buni şi înţelepţi, optimismul tuturor acelora cari credeau în viitorul omenirii, fiindcă simţeau idealurile acestei omeniri ca o forţă vie ce se desvăluià în sufletul lor[1])". Heymans nu se îndoieşte, că din cunoaşterea personalităţii omeneşti vor rezultà între oameni raporturi mai bune şi mai sincere; că disputele şi neînţelegerile provenite astăzi din ignoranţă şi orbire pătimaşe vor face loc în viitor concordiei şi înţelegerii!

1) G. Heymans, *Das Künftige Jahrhundert der Psychologie* (trad. Pol.) Leipzig 1911, pag. 52.

Fără îndoială, toate aceste speranţe sunt legitime, şi de bună seamă, mare parte din ele se vor realizà. Pe măsură ce ştiinţa specială a Psihologiei va răspândì cunoştinţa sufletului, arătând în ce consistă realitatea acestuia, vom fi feriţi, pe viitor, de greşelile pe cari le comitem astăzi faţă de manifestările sufleteşti. De împăratul Xerxes râdem, când citim că el a pedepsit marea, care îi înghiţise corăbiile, bătând-o cu fierul roşu, fiindcă ştim că legile elementelor naturii sunt inexorabile, şi nici un fier roşu nu le poate abate din cursul lor, dar de alţi Xerxes, cari pedepsesc astăzi popoarele pentru că acestea nu adoptă idealurile lor, de aceştia nu râdem... fiindcă legile inexorabile ale idealului nu le cunoaştem încă! Va venì însă vremea când omenirea le va cunoaşte şi pe acestea, şi atunci multe din faptele, cari se petrec sub ochii noştri astăzi, vor apare ridicole ca şi fapta lui Xerxes.

Dar o asemenea vreme este preà depărtată de noi. Multe secole vor trece, de sigur, până ce conştiinţa omenească, aceea pe care o cunoaştem noi, va ajunge să fie înzestrată cu o perspectivă aşa de largă asupra faptelor sufleteşti. Până atunci, desideratul Psihologiei rămâne o frumoasă intuiţiune metafizică.

6. Alegerea idealului nu stă în puterea conştiinţei, dar a se recunoaşte pe sine ca aleasă pentru a realizà un ideal, aceasta stă în puterea conştiinţei; şi atunci când ea se recunoaşte astfel, conştiinţa se găseşte în rolul ei cel mai sublim: omul, cu o asemenea conştiinţă, simte în el o vocaţiune.

Mulţumită oamenilor, cari au simţit în ei puterea vocaţiunii, avem ştiinţa şi cultura de astăzi. Pârghia cea mare a progresului este vocaţiunea.

Omul care simte în el o vocaţiune, este un transformator de energie. El este profetul personalismului energetic, spre care evoluiază realitatea întreagă.

In vocaţiune se întrupează la un loc cele mai înalte însuşiri morale şi intelectuale ale sufletului. De aceea nu este de loc o coincidenţă, că popoarele cari au avut

în sânul lor mai mulţi oameni de vocaţiune, acelea au progresat mai mult[1]).

Vocaţiunea face pe individ să se simtă ca o parte necesară totului; ca un factor predestinat să fie aşa cum este, fiindcă altfel nici realitatea nu ar fi aşa cum este. Acel ce se simte cu o vocaţiune, se simte cu o responsabilitate faţă de el însuşi.

In mijlocul atâtor interese vremelnice cari produc împrăştierea gândurilor şi zădărnicirea activităţilor rodnice; în mijlocul atâtor distracţii, în cari se scurge viaţa societăţii moderne, vocaţiunea este singura care mai susţine la cei puţini concentrarea gândului şi continuitatea faptei. Prin ea se plămădeşte eroismul sufletesc, de care ştiinţa are atâta nevoie.

Adevărurile Metafizicei, ca şi idealurile cele mai înalte ale Artei şi ale Moralei, — s'a zis adese ori, — sunt isvorâte din intuiţiune. Dar intuiţiunea aceasta, nu este nici ea altcevà, decât schinteia scăpărată din conştiinţa omului care îşi caută realizarea vocaţiunii sale. Ideile lui Platon; formele lui Aristotel; atomii lui Demokrit; conceptele universale ale lui Thoma d'Aquino; mecanismul lui Descartes; monadele lui Leibniz; apriorismul lui Kant, şi atâtea şi atâtea ipoteze metafizice, ce sunt ele oare, dacă nu realităţi, cari trebuiau să existe, pentruca un Platon, un Aristotel, un Demokrit, un Thomas d'Aquino, un Descartes, un Leibniz, un Kant să-şi poată îndeplini vocaţiunea ce simţeau în ei: aceea de a spune, pentru eternitate, adevărul universal şi necesar!

Dacă este ca Metafizica să aducă, în sprijinul său, şi dovezi experimentale, ea nu ar puteà găsì aceste dovezi nicăeri mai bine, ca în faptele şi în convingerile acelora, pe cari natura i-a înzestrat cu conştiinţa unei vocaţiuni.

---

1) Foarte instructiv esto, în această privinţă, studiul lui Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus* (Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 1905) în care să arată legătura care există între sentimentul vocaţiunii şi propăşirea economică a popoarelor cari au adoptat biserica reformistă.

TABLA DE MATERII

Pagina

INTRODUCERE. — 1. Definiția Metafizicei. Științele speciale și Metafizica. — 2. Importanța și utilitatea Metafizicei. — 3. Diferența dintre Metafizică, Artă și Religiune. — 4. Metafizica și cultura . 3— 16

PARTEA I. — Conștiința oglindă. Critica realismului naiv . . 17—140

Capitolul I. — *In fața universului.* — 1. O vechiă iluzie. — 2. Contrastul dinte cer și pământ în vechia mitologie. — 3. Existența. Nimicirea prin separarea elementelor. — 4. Platon și creștinismul. — 5. Știința modernă. Mecanismul universal. — 6. Fenomene cari nu se pot explică prin mecanică. — 7. Fenomenele sufletești. — 8. Omul vierme. . . . . 17— 31

Capitolul II. — *Oglinda conștiinței.* — 1. Asemănarea înșelătoare dintre oglindă și conștiință. — 2. Oglinda vrăjită care vede peste tot. — 3. Rătăcirile simțurilor. Sofiști. — 4. Rațiunea în opoziție cu simțurile. Materialiștii și idealiștii. — 5. Iem. Kant. Apriorismul din conștiință.— 6. Romanticii. — 7. Hegel. Schimbarea punctului de vedere kantian. — Influența hegelismului asupra scriitorilor contimporani. Înapoi la Kant! . . . . . 32— 52

Capitolul III. — *Valoarea științei.* — 1. Exagerațiunile materialismului. — 2. Relativitatea științei. — 3. Ideia de materie și de cauzalitate. — 4. Vechea știință nu se putea apără de critica scepticismului. — 5. Înțelegerea mai complectă a conștiinței duce la concluzia că știința are o valoare relativă. — 6. Până unde merge relativitatea științei. . . . . 53— 69

Capitolul IV. — *Convingerea.* — 1. Realitatea lucrurilor și înțelegerea lucrurilor. Metafizica și Logica. — 2. Extensiunea care se impune Logicei. — 3. Convingerea. Funcțiunea primitivă a conștiinței prin care se unifică și se pun relațiuni între lucrurile naturii. — 4. Baza psihologică a convingerii. Ce este comun în toate actele de convingere? — 5. Legătura dintre conștiință și oganismul biologic. — 6. Convingerea este totdeauna personală. — 7. Convingerea după suflet și după obiect. Convingerea obiectivă și convingerea subiectivă. . . . . 70— 90

Capitolul V. — *Logica nouă.* — 1. Aceea ce este mediul biologic pentru o plantă, este mediul cultural pentru ștințî. — 2. Abstrac-

Pagina

ţiunea şi convingerea ştiinţifică. — 3. Abstracţiunile, ca şi intuiţiunile, urmează planul de organizare al conştiinţei. — 4. Intregirea intuiţiunii prin abstracţiune — 5. Ştiinţă şi basmu.— 6. Logica din punct de vedere genetic şi din punct de vedere formal. — 7. Cestiuni noi pentru Logică. . . . . 91—115

Capitolul VI. — *Adevăr şi minciună.* — 1. Oamenii pe cari nu-i înţelegem, fiindcă ne sunt superiori. — 2. Oamenii pe cari nu-i înţelegem fiindcă ne sunt inferiori. — 3. Propaganda adevărului şi meşteşugul minciunei.— 4. Cum sunt minţiţi sălbatecii.— 5. Politica şi minciuna. — 6. Reclama necinstită. Reclama în publicul de jos şi reclama în publicul de sus. — 7. Biruinţa adevărului. . . . . 116—140

PARTEA II. — Conştiinţa transcendentală. Critica filosofiei kantiane. . . . . . 141—198

Capitolul I. — *Kant şi continuatorii săi.* — 1. Exagerăţiuni încurajate de filosofia lui Kant. — 2. Insuficienţa filosofiei lui Kant.— 3. Afirmaţiuni neclămurite şi discordante în teoria fundamentală a apercepţiunii. — 4. Conştiinţa în genere şi conştiinţa individuală. — 5. Pragmatismul şi raţionalismul intransigent.— 6. Biologismul. Iohannes Müller. Richard Avenarius. Ernest Mach. — 7. Biologismul metafizic. Arthur Schopenhauer. Friedrich Nietzsche. Henri Bergson. — 8. Romantismul. Hegel. — 9. Teoria sociologică. Emile Durkheim. . . . . 141—176

Capitolul II. — *Spre o mai bună înţelegere a filosofiei kantiane.* — 1. Inrudirea problemei kantiane cu toate marile probleme filosofice. — 2. Insuficienţa încercărilor făcute de a complectă pe Kant. — 3. Eroarea de psihologie din filosofia lui Hume. — 4. O nouă formulare pentru scepticismul lui Hume. — 5. Determinismul psihologic legat de determinismul cosmic. Inlăturarea opoziţiei dintre funcţiunile sensibilităţii şi funcţiunile inteligenţii. — 6. Condiţionarea tuturor fenomenelor universului se face prin înlănţuirea lor şi nu prin o emanaţiune materială. — 7. Cum trebue înţeleasă importanţa pe care o are pentru ştiinţă perspectiva kantiană. — 8. Ce rezultă din o mai bună înţelegere a apriorismului kantian . . . . . 177—198

PARTEA III. — Conştiinţa reală. Personalismul energetic. . . 199—289

Capitolul I. — *Problema eternă.* — 1. Problema eternă. Soluţiunea contrară Metafizicei. — 2 Antropomorfismul naiv şi buddhismul. — 3. — Metafizica raţionalistă. — 4. Identitatea între unitatea din conştiinţa omenească şi unitatea din univers. — 5. Soluţiunea identităţii este superioară paralelismului psihofisic, fiind în conformitate cu faptele experienţei — 6. Forma sub care apare la Kant soluţiunea identităţii. Neajunsurile acestei forme. — 7. Direcţiunea în care trebue căutată complectarea filosofiei lui Kant. . . . . 199—224

Capitolul II. — *Monismul.* — 1. Legătura dintre conştient şi inconştient. — 2. Dependenţa dintre unitatea conştiinţei şi unitatea energiei din univers. — 3. Teoriile asupra văzului anticipă teoriile asupra conştiinţei. — 4. Identitatea dintre unitatea

Pagina

conștiinței și unitatea energiei explicată prin ipoteza idealistă, prin ipoteza energetică. — 5. Identitatea dintre conștiință și energie fizică în sistemele filosofiei moniste. — 6. Evoluțiunea realității într'o experiență ideală și într'o experiență științifică obișnuită. — 7. Cele două aspecte ale fenomenelor. — 8. Corpul *Alfa*. Dumnezeu. — 9. Personalism energetic . 225—272

Capitolul III. — 1. Personalismul energetic și supra-omul lui Fr. Nietzsche. — 2. Legea exercițiului. Atențiunea. — 3. Deosebirea dintre conștiința animalelor și conștiința omenească. Rolul conștiinței în organism. — 4. Idealul. — 5. Optimismul. — 6. Vocațiunea. . . . . 273—289

C. 10097. — Tip. Profesională, Dim. C. Ionescu, str. Câmpineanu, 9.